

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Caio Márcio BARRETO PENNA CHAVES

**LA VIRTUD DE LA FIDELIDAD EN SANTO TOMÁS
DE AQUINO Y EN ALGUNOS MANUALES
DE MORAL**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 27 mensis octobris anni 2004

Dr. Thomas TRIGO

Dr. Henricus MOLINA

Coram tribunali, die 25 mensis iunii anni 2004, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XLVII, n. 4

PRESENTACIÓN

Examinando cómo la han tratado muchos de los manuales clásicos de la Teología moral, se observa que durante mucho tiempo la fidelidad estuvo lejos de ser una cuestión discutida. Las cosas parecían muy bien asentadas. No había dudas respecto a su definición: se sabía en qué consistía y cuál era su puesto en la exposición de la doctrina moral. Su campo de incidencia era bastante claro, así como el elenco y el alcance de sus más típicas obligaciones. No cabe duda de que se trataba de un asunto ciertamente importante, pero perteneciente a un segundo o tercer plano, hasta tal punto que algunos autores llegan a dedicarle un tratamiento más bien sumario, o una breve mención, en sus manuales.

Esto, sin embargo, no debe ser interpretado como un menosprecio de la virtud, sino al revés. La fidelidad siempre ha sido considerada como una de las virtudes más dignas de honor y aprecio. Lo que ocurre es que, como todos aquellos que han sido fieles, la virtud ha ejercido en el mundo del pensamiento un papel discreto, sin casi llamar la atención, pero firme, seguro y eficaz. Si se ha hablado poco de la fidelidad —al menos en la literatura teológica— es porque no se sentía esta necesidad. La fidelidad no era un «problema», y por tanto estaba naturalmente situada lejos del vértice de las profundas cuestiones teológicas y filosóficas.

Pero alrededor del Concilio Vaticano II, y sobre todo en los años posteriores, comenzaron a surgir, en el ámbito del pensamiento teológico, muchos escritos que proponían una reflexión más profunda acerca de la fidelidad. El tema adquirió, en aquel entonces, bastante envergadura, especialmente a raíz de las innumerables defecciones en la esfera de la vida religiosa y sacerdotal, y del creciente fenómeno de las rupturas matrimoniales.

Con predominio de enfoques psicológicos y antropológicos, la fidelidad pasó a ser cuestionada en este contexto de «abandonismo vo-

cacional», de crisis, de «búsqueda de la identidad» del sacerdote, del religioso, etc. Es verdad que muchos autores se han planteado el asunto movidos por la intención de redescubrir los fundamentos de la fidelidad y hacerla recobrar la fuerza que venía perdiendo. Pero en algunos casos se puso en tela de juicio la misma capacidad humana de asumir compromisos de por vida, y, coherentemente con ciertos presupuestos filosóficos, se consideró la fidelidad como un ideal irrealizable.

¿A que se debía este creciente interés sobre la virtud de la fidelidad? Era la constatación –en un campo muy concreto del saber, como es el teológico– de que las cosas estaban cambiando. Ciertamente no ha sido un fenómeno surgido de la noche a la mañana, sino algo que fue ganando cuerpo poco a poco, a lo largo de muchos años, y cuyas raíces se pueden remontar quizás al desprestigio de los valores cristianos tradicionales, propugnado por una serie de pensadores de los últimos tres siglos.

A estos factores intelectuales se suelen añadir otros, como el influjo en la conducta de las personas –por lo menos en el mundo occidental– de la cada vez más acelerada dinámica de la vida moderna, de la mutación constante de la realidad. En un espacio de tiempo muy corto el hombre ha dado un verdadero salto en diversos ámbitos de la cultura, y la misma vida humana ha asumido un ritmo de cambio verdaderamente insospechable tiempos atrás, al mismo tiempo que se van afirmando, de modo cada vez más extenso, estilos de vida individualistas y relativistas, marcados por la desconfianza y por un verdadero temor ante la toma de decisiones que comprometan toda la vida. ¿Cómo asumir un compromiso estable, si la vida es tan variable, si el futuro se nos escapa, si nacemos y crecemos en un ambiente donde todo nos impone y nos conduce a vivir y a disfrutar el momento?

Si se considera también el creciente proceso de secularización de la sociedad en los países de antigua tradición cristiana, y su influjo en otras partes del mundo, haciendo poner en tela de juicio los valores cristianos tradicionales, se entiende cómo se ha podido llegar a un verdadero desprestigio de la fidelidad, a una tergiversación de su sentido, a una debilitación de su poder atractivo.

«Una superficial valoración de todo lo que exige amor y fidelidad, ya sea en el matrimonio, en la vida religiosa, en los deberes filiales o laborales, se difunde hoy rápidamente por doquier, viciando el sereno clima de una fidelidad a la palabra dada. Ya no se reconoce la existencia de lazos definitivos e indisolubles. Todo se relativiza, se temporaliza».

za»¹. En casos extremos, se llega hasta al punto de calificar como «fieles» ciertas conductas que en otras circunstancias se considerarían como claras manifestaciones de infidelidad.

No obstante, en medio de todo este panorama, no han faltado personas que han ofrecido con sus vidas preciosos testimonios de fidelidad, de entrega a Dios, a personas, a ideales y a instituciones. Además, a pesar de todo este bombardeo de ideas contrarias a la fidelidad, hay en el hombre una tendencia natural que lo lleva a buscar la estabilidad en las relaciones familiares, sociales, y tampoco se puede olvidar que la gracia divina trabaja en las almas, despertando aquí y allá deseos de entrega y de fidelidad.

Así las cosas, creemos que la cuestión está en descubrir y mostrar cuáles son los fundamentos de la fidelidad humana. ¿Por qué debo ser fiel? y ¿qué debo hacer para ser fiel? Naturalmente, estas cuestiones exigen un elemento previo: querer ser fiel, considerar la fidelidad como un verdadero bien moral para la vida personal de uno mismo y para la vida de los que le rodean. Solamente estas personas estarán en condiciones de encontrar razones, motivos, convicciones de fondo. Los que desprecian la fidelidad como valor, le cierran las puertas del alma y la tornan impracticable.

Frente a este panorama, con el trabajo del cual presentamos este extracto hemos pretendido averiguar la posibilidad de encontrar, dentro de las enseñanzas de Santo Tomás, respuesta a estos interrogantes. Y aquí se puede añadir otra cuestión: aunque el Angélico no haya elaborado un estudio sistemático de esta virtud, ¿no se podría encontrar en sus obras elementos que nos proporcionen una base teológica segura para una auténtica concepción de la fidelidad, desde una perspectiva más amplia?

Así, nuestra opción ha sido por un estudio que abordase la fidelidad en sus rasgos más generales, sin ceñirnos a un campo particular, pero excluyendo el análisis concreto de las cuestiones concernientes a la vida matrimonial, que por su peculiaridad merecerían un estudio específico.

En cuanto a la bibliografía, hemos constatado que, respecto a la fidelidad en general, se encuentra en numero abundante, pero no hemos encontrado ninguna obra, ensayo o artículo de carácter científico sobre este tema en las obras de Santo Tomás. Por este motivo hemos

1. I.M. GÓMEZ, *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, Zamora 1981, p. 9.

echado mano de obras generales o que, sin tratar directamente de la fidelidad, proporcionasen la concepción tomista de temas como la vocación, la libertad, la virtud moral y otros, que gravitan alrededor del objeto de la tesis.

De este modo, nos ocupamos, por una parte, en estudiar los fundamentos de la fidelidad manifestados en los atributos del Ser divino, en consonancia con aquello que enseña Santo Tomás, que el ejemplar de la virtud humana debe ser encontrado en Dios, como en Él preexisten también las razones de todas las cosas². Por otra parte, como elementos muy vinculados a la virtud de la fidelidad, buscamos relacionarla con los temas de la vocación, de la libertad, del fin último del hombre, de la virtud moral, etc., teniendo siempre presentes las cuestiones sobre el porqué y cómo ser fieles.

Como objetivos paralelos, pretendemos ofrecer con nuestro trabajo una presentación y análisis de aquellos textos tomistas en los que directamente se hace referencia a la fidelidad. En la primera parte de este extracto, hemos hecho una exposición más breve que en la tesis, ciñéndonos a los más importantes.

Además, hemos juzgado importante para este estudio un examen del tratamiento que los manuales clásicos han dado a esta virtud. Finalmente, hemos destacado los elementos que el estudio de la fidelidad en Santo Tomás puede aportar a la enseñanza moral acerca de esta virtud.

De acuerdo, pues, con nuestros objetivos, nos hemos decidido por una concreta organización de capítulos, que explicaremos a continuación.

En primer lugar, tratándose de una reflexión teológica, nada más natural que poner como base de esta reflexión la contemplación de Dios tal como se nos revela. La Biblia nos desvela la imagen de un Dios «absolutamente fiel», Aquél que, siendo la fidelidad en persona, constituye al mismo tiempo para el hombre la causa ejemplar y el fundamento de su fidelidad. Por esto, en el primer capítulo hemos buscado ofrecer una visión panorámica de la fidelidad en las Escrituras. No se trata de un estudio propiamente exegético, sino que hemos recogido de algunas publicaciones más representativas los datos más relevantes sobre el tema.

En seguida, nos ocupamos sobre todo de dar respuesta a la cuestión de por qué buscar en Dios los fundamentos de la fidelidad, mostran-

2. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 5, c.

do, a partir de la doctrina tomista, qué relación existe entre el Ser divino y la fidelidad humana. Nos hemos valido, en buena parte, del tratamiento de este asunto en algunos manuales de Teología dogmática.

El segundo capítulo hemos tratado de elaborar un análisis detallado de los textos de Santo Tomás sobre la fidelidad, para discernir el lugar que ocupa esta virtud en el sistema tomista de virtudes, y averiguar si, con base en las diversas referencias a la fidelidad en las obras de Santo Tomás, es posible delinearla como auténtica virtud, es decir, dotada de las dimensiones propias de una virtud moral. Hemos abordado la cuestión del sujeto, de su contenido normativo, de la relación de la fidelidad con otras virtudes, etc.

El tercer capítulo lo hemos dedicado al estudio de aquellos elementos que, por decirlo de algún modo, enmarcan el ámbito de la fidelidad y proporcionan la comprensión de cómo se realiza esta virtud en el contexto de la vida moral. Consideramos la vocación, en cuanto manifestación concreta de la fidelidad divina y realización particular para cada hombre de la llamada de Dios a la plenitud de la vida cristiana; la libertad, porque sólo desde una reflexión que se apoye sobre una sólida concepción de libertad es posible comprender la fidelidad del hombre como respuesta adecuada a la fidelidad divina; la virtud y su desarrollo en la vida moral de la persona, para aclarar cómo se conjuga el ideal de fidelidad y la actuación moral concreta.

El cuarto y último capítulo se ha dedicado a un análisis ejemplificativo de cómo aparece la fidelidad en algunos manuales de Teología moral de los siglos XIX y XX, sobre todo aquellos que se han propuesto la presentación de la moral según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Al final de la tesis, de acuerdo con todo lo que hemos estudiado sobre la fidelidad en los escritos del Angélico, hemos destacado algunas directrices que puedan ser útiles para la enseñanza moral de la fidelidad.

Las principales fuentes para este trabajo han sido la *Summa Theologiae* y las demás obras de Santo Tomás donde se encuentran los textos más relevantes para nuestro estudio, en concreto: *Scriptum super Sententiis*, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, *Super evangelium S. Ioannis lectura* y *Super epistolas S. Pauli lectura*.

Para el estudio de los fundamentos de la fidelidad divina y para el concepto tomista de los más importantes temas relacionados con la fidelidad, nos hemos servido, además de la *Summa theologiae* y de otros escritos de Santo Tomás, de algunas de las principales obras de consulta, tanto diccionarios y enciclopedias como algunos de entre los más destacados manuales de Teología dogmática.

Para los fundamentos escriturísticos de nuestro tema, hemos utilizado como fuente algunos diccionarios bíblicos y obras de referencia, que proporcionan un buen análisis de los conceptos clave en discusión.

Finalmente, importa aclarar que en este trabajo hemos adoptado los términos *lealtad* y *fidelidad* como sinónimos, para designar la virtud que impulsa al hombre a cumplir de modo perfecto y acabado los propios deberes, los compromisos libremente asumidos y las promesas. En sentido amplio, también hemos empleado ambos términos para designar la disposición de la voluntad por la cual una persona se mantiene legítimamente vinculada a convicciones, deberes, personas o instituciones, a pesar de las pruebas que suponen el paso del tiempo, las dificultades, los sacrificios y obstáculos exteriores³.

3. Con frecuencia se suele utilizar la palabra *lealtad* para hacer referencia a una dimensión más humana de la virtud, que comprende aquellas realidades pertenecientes a una esfera más amplia de la vida del hombre: trabajo, instituciones, etc. Es el caso, por ejemplo, de una persona de la cual se dice que es *leal* a la compañía donde trabaja, porque renuncia a ciertos intereses personales por el bien de la empresa. La *fidelidad*, por otra parte, dice respecto a todo aquello que se incluye en una esfera más personal e interior del hombre, en la cual están involucrados valores propiamente cristianos: la fe, el ideal de santidad, la vocación sobrenatural, la entrega a Dios, la fidelidad al cónyuge, etc. Sin embargo, manteniendo la distinción entre ambas dimensiones, el uso más extendido es el que emplea los términos *fidelidad* y *lealtad* como sinónimos.

ÍNDICE DE LA TESIS

SIGLAS Y ABREVIATURAS	ix
INTRODUCCIÓN	xi

CAPÍTULO I

FIDELIDAD DE DIOS Y FIDELIDAD DEL HOMBRE

1. INTRODUCCIÓN	1
2. DIOS FIEL EN LAS ESCRITURAS	3
2.1. Antiguo Testamento	3
2.2. Nuevo Testamento	8
3. LA FIDELIDAD DEL HOMBRE EN LAS ESCRITURAS	9
3.1. Antiguo Testamento	9
3.2. Nuevo Testamento	11
4. LA FIDELIDAD AL PRÓJIMO EN LAS ESCRITURAS	15
4.1. Antiguo Testamento	15
4.2. Nuevo Testamento	17
5. ATRIBUTOS DIVINOS Y FIDELIDAD	20
5.1. Los fundamentos teológicos de la fidelidad divina	22
5.2. La inmutabilidad de Dios	23
a) Doctrina de Santo Tomás sobre la inmutabilidad divina ..	25
b) La inmutabilidad de Dios y la fidelidad	29
5.3. La eternidad de Dios	31
a) Doctrina de Santo Tomás sobre la eternidad divina	32
b) La eternidad de Dios y la fidelidad	34
5.4. El amor creador de Dios	37
a) El amor creador de Dios y la fidelidad	38
5.5. La providencia divina.	40
a) Doctrina de Santo Tomás sobre la providencia divina	42
b) La providencia divina y la fidelidad	43
5.6. La conservación en el ser de las criaturas	44
a) Doctrina de Santo Tomás sobre la conservación en el ser .	45
b) La conservación en el ser y la fidelidad	47
6. SÍNTESIS	48

CAPÍTULO II

LA FIDELIDAD EN LOS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

1. LA NOCIÓN TOMISTA DE VIRTUD	51
2. LA FIDELIDAD EN EL SISTEMA TOMISTA DE VIRTUDES	53
2.1. El lugar de la fidelidad	54
3. LA FIDELIDAD ES UNA VIRTUD ESPECIAL	67
4. LA FIDELIDAD Y LAS DIMENSIONES DE LA VIRTUD ÉTICA	74
4.1. Dimensión afectiva. El sujeto de la fidelidad	76
4.2. El débito moral de la fidelidad	80
4.3. Dimensión intelectual o normativa. Los actos propios de la virtud de la fidelidad	84
a) Respecto a Dios.	86
b) Respecto a la comunidad y a su soberano	89
c) Respecto al prójimo	93
d) La fidelidad de los ministros	98
e) La fidelidad en el contexto de los votos	105
f) La fidelidad en el contexto de los juramentos	107
5. CONEXIÓN DE LA FIDELIDAD CON OTRAS VIRTUDES	113
a) Fidelidad, caridad y amistad	114
b) Fidelidad y paciencia	117
c) Fidelidad, perseverancia y constancia	118
6. SÍNTESIS	122

CAPÍTULO III

VOCACIÓN, LIBERTAD Y VIRTUD

1. INTRODUCCIÓN	125
2. LA LLAMADA DE DIOS AL HOMBRE: LA VOCACIÓN	130
2.1. Consideraciones iniciales	130
2.2. La vocación en los escritos de Santo Tomás	133
2.3. El concepto de naturaleza de Santo Tomás	134
2.4. Una nueva concepción de <i>vita apostolica</i>	135
2.5. La vocación como llamada interior	137
3. LA LIBERTAD HUMANA Y LA FIDELIDAD	139
3.1. Libertad de indiferencia	140
3.2. Algunos rasgos de la libertad humana según Santo Tomás de Aquino significativos para nuestro tema	143
a) El acto de elección	144
b) El paralelismo entre la inteligencia y la voluntad	145
c) Fin último y libertad	146
4. LA FIDELIDAD EN EL CONTEXTO DE LA VIDA MORAL	151
a) Vocación y libertad	151
b) La fidelidad, virtud moral	152
5. SÍNTESIS	160

CAPÍTULO IV
LA FIDELIDAD EN ALGUNOS MANUALES
DE LOS SIGLOS XIX Y XX

1. INTRODUCCIÓN	163
2. LOS MANUALES ENTRE EL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX	167
2.1. Las <i>Institutiones morales</i> de Clement Marc	167
2.2. La <i>Theologia moralis</i> , de Augustin Lehmkuhl	169
2.3. Las <i>Institutiones theologiae moralis</i> de G. Bucceroni	172
2.4. La <i>Summa theologiae moralis</i> , de H. Noldin, A. Schmitt	174
3. MANUALES DEL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN TOMISTA	177
3.1. El <i>Manuale theologiae moralis</i> de D. M. Prümmer	177
3.2. <i>Theologia moralis</i> , de Otto Schilling	179
3.3. <i>Teología moral católica</i> , de J. Mausbach y G. Ermecke	184
4. MANUALES DEL PERÍODO ENTRE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y EL VATICANO II	187
4.1. <i>La Ley de Cristo</i> , de Bernard Häring	188
4.2. <i>Theologia moralis</i> , de Antonio Lanza y PietroPalazzini	193
5. EL PERÍODO POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II	195
5.1. El <i>Corso di morale</i> , de Tullo Goffi y Giannino Piana.	196
6. EL LUGAR DE LA FIDELIDAD EN LA ENSEÑANZA DE LA MORAL	206
6.1. La fidelidad como virtud moral	208
6.2. La fidelidad y la vida sacramental	209
6.3. Contenidos normativos	211
7. SÍNTESIS	215
CONCLUSIONES	219
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	229

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE LA TESIS

1. FUENTES

- BUSSA, R. (dir.), *Index thomisticus sancti Thomae Aquinatis operum omnium et concordantiae*, 50 vols., Stuttgart 1974-1980.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, cura et studio Petri Caramello, 2 t., Marietti, Torino 1952.
- *Scriptum super Sententiis*, vol. III, 2: distinctiones XXII-XL, M. F. Moss, París 1956.
- *Summa Contra Gentiles*, 3 t., Marietti, Torino 1961-1967.
- *Super evangelium S. Matthaei lectura*, Marietti, Torino 1952.
- *Super evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Torino 1952.
- *Super epistolas S. Pauli lectura*, 2 vol., Marietti, Torino 1953.
- *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu*, en «Opuscula Theologica», vol. II: De re spirituali, Marietti, Torino 1972.
- *Quaestiones Quodlibetales*, Marietti, Torino 1956.

2. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius*, 24.4.1870, DH 3000-3045.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 7.12.1965, AAS 58 (1966) 1025-1120.
- Decreto *Optatam totius*, 28.10.1965, AAS 58 (1966) 713-727.

3. BIBLIOGRAFÍA

- ADNÈS, P., *Fidelité*, en «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique», t. V, Beauchesne, París 1937-1995, col. 307-332.
- ANNE-MARIE (Soeur), *La fidélité*, en «Vie Consacrée» 46 (1974) 182-183.
- ARANDA LOMEÑA, A., *Dios IV*, en «Gran Enciclopedia Rialp», t. VII, Rialp, Madrid 1963, pp. 794-802.

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid 1993.
- AUER, J., *Dios uno y trino*, en J. AUER, J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, t. II, Herder, Barcelona 1988.
- *El mundo, creación de Dios*, en J. AUER, J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, t. II, Herder, Barcelona 1988.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Dove ha il suo nido la fedeltà?*, en «Communio» 26 (1976) 5-20.
- BARRAU, P., *Propos sur la fidélité*, en «Masses Ouvrières» 258 (1969) 5-17.
- BAUER, J.B., *Verdad*, en «Diccionario de teología bíblica», Editorial Herder, Barcelona 1967, col. 1039-1048.
- BRYANT, S., *Loyalty*, en «Encyclopaedia of Religion and Ethics», t. VIII, T. & T. Clark, Edimbourg 1959-1964.
- BUCCERONI, G., *Institutiones theologiae moralis secundum doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi*, 2 t., Romae 1900.
- CARDONA PESCADOR, J., *Fidelidad*, en «Gran Enciclopedia Rialp», t. X, Rialp, Madrid 1991-1993, pp. 86-87.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B., *Las coordenadas de la estructuración del yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1998.
- CHANTRAINE, G., *Chiamati alla libertà*, en «Communio» 26 (1976) 21-42.
- CHAPELLE, A., *La fidélité de Dieu dans nos fragilités humaines*, en «Vie Consacrée» 50 (1978) 33-45.
- COLOM, E., LUÑO, A.R., *Elegidos en Cristo para ser Santos*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Editorial Andrés Bello, Barcelona 1996.
- COZZOLI, M., *Verdad y veracidad*, en «Nuevo Diccionario de Teología Moral», dirigido por F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, Ed. Paulinas, Madrid 1992.
- *Virtù sociali*, en T. GOFFI; G. PIANA, *Corso di morale*, vol. III, t. I, Queriniana, Brescia 1991.
- DE FINANCE, J., *Liberté et fidélité*, en «Gregorianum» 43 (1962) 12-38.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- DE SURGY, *Fidélité de Dieu*, en «Lumière et vie» XXI / 110 (1972) 59-71.
- DUQUOC, C., *Promesse de fidélité*, en «Lumière et vie» XII / 60 (1962) 112-136.
- ESMENJAUD, G., *À propos de la fidélité*, en «Christus» 79 (1973) 379-384.
- GARCÍA DE HARO, R., *Cristo, fundamento de la moral*, EIUNSA, Barcelona 1990.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El sistema de las virtudes humanas*, Editora de Revistas, México 1986.

- GATTI, G., *Morale matrimoniale e familiare*, en T. GOFFI, G. PIANA, *Corso di morale*, vol. III, t. I, Queriniana, Brescia 1991.
- GNILKA, J., *Verdad*, en *Conceptos fundamentales de teología*, t. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, pp. 826-867.
- GOFFI, T., PIANA, G., *Corso di morale*, 5 vol., Queriniana, Brescia 1989-1995.
- GÓMEZ, I.M., *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1981.
- GRAF, T., *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, pars prima, Libreria Herder, Roma 1935.
- GRELOT, P., *Amour et fidélité: le témoignage de l'Écriture*, en «Lumière et vie» XII / 60 (1962) 3-20.
- GUILLERME DE ALVERNIA, *Summa de virtutibus et vitiis*, en *Guilielmi Alverni Opera Omnia*, t. 1, Frankfurt am Main 1963.
- GÜNTHÖR, A., *Chiamata e risposta*, t. II e III, Ed. Paoline, Alba 1977-1978.
- HALLEWIN, J.-G., *La fidélité*, en «Vie Consacrée» 46 (1974) 183-184.
- HÄRING, B., *La ley de Cristo*, t. II, Herder, Barcelona 1961 (2ª ed.).
- ILLANES, J.L., *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1957.
- JEPSEN, A., *'aman*, en «Diccionario teológico del Antiguo Testamento», dir. por G.J. Botterweck e H. Ringgren, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- KARAM, C., *La fidélité à l'engagement pour la vie: étude thématique concernant quelques réflexions théologiques françaises contemporaines*, Tese pro manuscripto, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1997.
- KRAMER, H., *Engagement et fidélité dans la vie religieuse*, en «Concilium» 97 (1974) 43-55.
- LANZA, A., PALAZZINI, P., *Theologia moralis*, Marietti, Torino 1965.
- LE BLOND, J.-M., *Ouverture et fidélité*, en «Christus» 55 (1967) 367-382.
- LEHMKUHL, A., *Theologia moralis*, 2 t., Friburgi Brisgoviae 1914.
- LÍBANO-MONTEIRO, J.P.R., *La vocación en Santo Tomás*, Tese pro manuscripto, Pamplona 1987.
- LOTTIN, O., *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen age*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» XVIII (1929) 369-407.
- *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III: problèmes de morale, seconde partie, J. Duculot, Gembloux (Belgique) 1949.
- *Comment interpréter et utiliser Saint Thomas d'Aquin?*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36 (1960) 57-76.
- MARC, C., *Institutiones morales Alphonsianae*, v. I, Typographia Della Pace, Roma 1900.
- MARCEL, G., *Filosofía concreta*, trad. de Alberto Gil Novales, Revista de Occidente, Madrid 1959.

- MATEO-SECO, L.F., *Dios uno y trino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- MAUSBACH, J., ERMECKE, G., *Teología moral católica*, vol. III, EUNSA, Pamplona 1974.
- MÉNDEZ, J.M., *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid 1978.
- MERKELBACK, H., *Summa theologiae moralis*, v. II, Desclée de Brouwer et Soc., Paris 1947.
- MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1987.
- MOLINSKI, W., *Verdad*, en «Sacramentum Mundi», t. VI, Editorial Herder, Barcelona 1976, col. 826-847.
- MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- MORALES, J., *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004.
- MORETA VELAYOS, S., *Feudalismo*, en «Gran Enciclopedia Rialp», t. X, Rialp, Madrid 1991-1993.
- MUÑIZ, F., *Introducción a la cuestión 22 «De la providencia divina»*, en «*Suma Teologica*» de Santo Tomás de Aquino, t. I, Editorial Católica, Madrid 1964.
- NÉDONCELLE, M., *Fidélité*, en *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. IV, Letouzey et Ané, Paris 1956, col. 1264-1269.
- NOLDIN, H., SCHMITT, A., *Summa Theologiae Moralis*, 2 vol., Oeniponte 1957.
- PEINADOR, A., *Cursus brevior theologiae moralis*, t. III, COCULSA, Madrid 1956.
- PINCKAERS, S., *La renovación de la moral*, Editorial Verbo Divino, Estella 1971.
- *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1988.
- *Justicia y fortaleza*, Rialp, Madrid 1972.
- PRÜMMER, D.M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 3 t., Friburgi Brisgoviae 1955.
- RÉGAMEY, P.-R., *Retrato espiritual del cristiano*, Estela, Barcelona 1963.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, EUNSA, Pamplona 2001 (4ª ed).
- SALES, G., *L'horizon de la fidélité*, en «Vie Consacrée» 45 (1973) 351-360.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, t. I, *La trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1963.
- *Teología dogmática*, t. II, *Dios creador*, Rialp, Madrid 1966.
- SELLÉS, J.F., *Los hábitos adquiridos: las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000.
- SCHILLING, O., *Theologia Moralis*, 2. vol., Bader, Rottenburg 1940.
- SPICQ, C., *Teología moral del Nuevo Testamento*, versión española por Juan Urbistondo, EUNSA, Pamplona 1970.

- TORRELL, J.P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002.
- URDÁNOZ, T., *Concepto esencial de virtud*, en «*Suma Teológica*» de Santo Tomás de Aquino, t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, pp. 150-157.
- *La división de las virtudes morales*, en «*Suma Teológica*» de Santo Tomás de Aquino, t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, pp. 265-272.
- VV.AA., *Initiation théologique par un groupe de théologiens*, t. III, Éditions du Cerf, Paris 1952.
- *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brower, Bilbao 1998.
- VIARD, P., *Guillaume d'Auvergne*, en «*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*», t. VI, Beauchesne, Paris 1937-1995, col. 1182-1192.
- WATTIAUX, H., *La fidélité: repères bibliographiques*, en «*Revue Théologique de Louvain*» 5 (1974) 211-219; 349-358.
- WEISHEIPL, J., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrinas*, EUNSA, Pamplona 1994.

SIGLAS* Y ABREVIATURAS

1. ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
Dizionario	<i>Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso d'Aquino</i>
DH	Denzinger-Hünemann, <i>Enchiridion symbolorum</i>
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i>

2. OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa Contra Gentiles</i>
<i>In I-IV Sent.</i>	<i>In IV libros Sententiarum P. Lombardi</i>
<i>In Matth.</i>	<i>Super evangelium S. Matthei lectura</i>
<i>In Ioann.</i>	<i>Super evangelium S. Ioannis lectura</i>
<i>Ad Rom.</i>	<i>Super epistolam ad romanus lectura</i>
<i>I ad Cor.</i>	<i>Super primam epistolam ad corinthios lectura</i>
<i>Ad Gal.</i>	<i>Super epistolam ad galatas lectura</i>
<i>Ad Phil.</i>	<i>Super epistolam ad Philemonem lectura</i>
<i>Contra ret.</i>	<i>Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones Quodlibetales</i>

* Los libros de la Sagrada Escritura serán citados de acuerdo con las siglas empleadas por la edición española de la Biblia de Jerusalén.

** Los comentarios escriturísticos de Santo Tomás y el *Contra ret.* serán citados siguiendo la enumeración empleada por la edición Marietti.

LA VIRTUD DE LA FIDELIDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EN ALGUNOS MANUALES DE MORAL

I. LA FIDELIDAD EN LOS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

1. El lugar de la fidelidad en el sistema tomista de virtudes

Al considerar la importancia de las virtudes en la moral tomista y el hecho de que Santo Tomás les dedique un estudio detallado, quizás llame la atención verificar que no ocurra lo mismo con la fidelidad, porque en ninguno de sus escritos encontramos un estudio sistemático sobre esta virtud.

Esto no quiere decir que la fidelidad no esté incluida en el cuadro tomista de las virtudes o que el Angélico no la tenga en consideración. Tras un examen más detenido se puede comprobar que no sólo en la *Summa Theologiae*, sino también en otros escritos de Santo Tomás, encontramos una serie de referencias a la fidelidad, que nos permiten ubicarla en su sistema de virtudes, además dotada de todas las notas características de las virtudes morales en general.

La fidelidad no aparece en el cuadro general de la cuestión 60 de la *Prima secundae*, donde las virtudes son presentadas según la enumeración aristotélica. Tampoco en el sistema de la *Secunda secundae* parece que la fidelidad encuentre un puesto entre las virtudes. Es necesario buscar la clasificación más completa elaborada por Santo Tomás, y ésta la encontraremos en el *Scriptum super libros Sententiarum*, el Comentario a los cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.

En esta obra, en la cual se muestra muy ligado a sus contemporáneos y predecesores inmediatos, Santo Tomás integra sistemáticamente todas las clasificaciones conocidas de la antigüedad en torno a las cuatro virtudes cardinales.

En una de las cuestiones de la *distinctio XXXIII* Santo Tomás reúne todas las partes de la justicia según los elencos de diversos autores, tanto los antiguos como los contemporáneos suyos.

De un autor no identificado, oculto bajo un genérico *quidam*, pero que podría ser Guillermo de Alvernia¹, Santo Tomás menciona cinco:

*Uno propone cinco partes, que son obediencia respecto a los superiores, disciplina respecto a los inferiores, equidad, respecto a los iguales, fe (fides) y verdad respecto a todos*².

Y en seguida aclara que la fe aquí no debe ser interpretada en el sentido de la virtud teologal de la fe, sino como *fidelidad*:

*(...) la fe aquí es tomada como fidelidad, no según es virtud teológica*³.

El texto del autor anónimo citado en el *Super Sententiis*, se encuentra repetido casi en idénticos términos en la cuestión 80 de la *Secundae secunde*, que versa sobre las partes potenciales de la justicia⁴ —entre las cuales se cuenta la fidelidad— y Santo Tomás explica lo siguiente:

*La fidelidad, por la que se realiza lo afirmado, está comprendida en la veracidad en cuanto al cumplimiento de las promesas; pero esta veracidad va más lejos, como se verá más tarde*⁵.

Tal vez lo que actualmente más desvalore la fidelidad como virtud sea la pérdida de la percepción práctica de la acción fiel como bien de la persona. Como consecuencia, se tiende a juzgar que la conducta fiel es tenida como buena por fuerza de la conveniencia social o de una mera tradición, mientras se olvida que ser fiel, en cuanto acto de virtud moral, es algo que hace feliz a la persona, que contribuye al bien global de su vida.

Podemos decir que todo esto está reflejado de algún modo en las enseñanzas de Santo Tomás cuando se refiere a la fidelidad, sobre todo cuando en el *Super epistolam ad Romanos* manifiesta las virtudes como principal motivo de la excelencia de vida del Apóstol, y entre estas brilla con particular esplendor la fidelidad:

*Pues en este oficio de llevar el nombre de Dios, su excelencia es manifestada cuanto a tres cosas: (...) Segundo, en cuanto a la fidelidad, porque no ha buscado nada suyo, sino de Cristo, según aquello de 2Cor. 4, 5: «pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo»*⁶.

Asimismo, en el prólogo del *Super epistolam ad Philemonem*, Santo Tomás, refiriéndose a las virtudes que deben caracterizar las rela-

ciones entre señor y siervo, dedica un especial elogio a la fidelidad, en la cual estriba el bien del siervo. La fidelidad le supone una gran exigencia, pero en ella encuentra su recompensa, porque hace surgir la amistad donde antes solamente habían lazos serviles:

*Así pues, tal siervo ha de ocupar en el corazón del amo el lugar de un amigo, por lo que dice sea para ti como tu alma. Pues esto es lo propio de los amigos, que sean las suyas un alma en el no querer y en el querer*⁷.

Además de su excelencia, no hay dudas cuanto a la especificidad de la virtud de la fidelidad. Lo propio de la virtud humana es hacer bueno al que la posee. Por tanto, todos los actos que tienen una especial razón de bondad requieren una virtud especial que disponga a ello⁸.

En el caso de la fidelidad, tenemos que su acto más propio consiste en el cumplimiento de lo que se ha prometido⁹, y esto es un deber que deriva de la misma naturaleza humana:

*(...) por un deber de honestidad moral obliga cualquier promesa hecha de hombre a hombre, y esta es obligación de derecho natural*¹⁰.

El cumplimiento de las promesas, por ser un deber de honestidad moral, cuya especial razón de bondad radica en el derecho natural, requiere una virtud especial que a ello disponga.

Podemos concluir que la fidelidad, parte potencial de la justicia, es el hábito que dispone al hombre a mantener la palabra dada, a cumplir lo que ha prometido, hacer que sea verdad lo que ha afirmado. Es la virtud que establece la conformidad entre lo que se dice y lo que se hace, así como la veracidad establece la conformidad entre las palabras o acciones y las realidades que expresan.

2. La fidelidad y las dimensiones de la virtud ética

Además de manifestar que la fidelidad se cuenta entre las virtudes que mejor expresan la excelencia moral de la persona, el estudio de las diversas referencias a esta virtud que hay en los escritos de Santo Tomás nos permiten describir todas las dimensiones o notas esenciales necesarias para configurarla como auténtica virtud moral¹¹. Juntamente con la dimensión disposicional, que emerge de su mismo carácter de virtud moral, están claramente presentes la dimensión afectiva y la dimensión intelectual o normativa.

Sabemos que las virtudes tienen por sujeto propio las potencias del alma. En el caso de la voluntad, siendo su objeto el bien de la razón proporcionado a ella, no necesita ser perfeccionada por una virtud, a no ser que el hombre desee un bien que exceda su capacidad volitiva, ya de la especie humana, como el bien divino, ya del individuo, como el bien del prójimo¹². Por tanto, en ella residirán como en su sujeto las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo.

La fidelidad es una de estas virtudes que se refieren al bien del prójimo y que exceden el bien individual, porque no busca lo que aprovecha a uno mismo, sino lo que es de interés y utilidad de los demás, y así queda clara su integración en el grupo de las virtudes anejas a la justicia y por tanto radicadas en la voluntad:

Respecto de los prójimos, el hombre se ha de disponer rectamente: (...) en cuanto que no sólo no cause daños al prójimo por la ira, pero ni tampoco por fraude o engaño. Y a esto pertenece la «fē», si se toma en el sentido de fidelidad»¹³.

2.1. *Los actos propios de la virtud de la fidelidad*

Cuanto a la otra dimensión, la intelectual o normativa, encontramos en los escritos de Santo Tomás, sobre todo en la *Summa theologiae*, una amplia gama de fines propios de la virtud de la fidelidad.

El objeto formal de la fidelidad, o su materia propia y principal, son las acciones exteriores que se refieren al bien del prójimo y que tienen por objeto todo lo que es debido a los demás en razón de una promesa, entendida esta en sentido amplio.

Las referencias de Santo Tomás a la fidelidad contemplan esta amplia gama de situaciones, que a continuación presentaremos resumidamente. Estos varios aspectos pueden ser divididos en tres grupos principales: a) respecto a Dios; b) respecto a la comunidad y a su soberano; c) respecto al prójimo.

Respecto a Dios, la fidelidad nos ordena sobre todo el cumplimiento de las promesas, dentro de las cuales Santo Tomás da especial relevo a los votos cuyo cumplimiento radica en la fidelidad debida a Dios:

Es de fidelidad humana cumplir lo que se ha prometido, pues, como dice San Agustín, «la palabra “fidelidad” se deriva del cumplimiento de lo dicho»¹⁴.

Otro deber de fidelidad respecto a Dios reside en la realización, en sentido amplio, de todo aquello que nos hace prestar el honor debido a Dios¹⁵.

Importante lugar ocupa el deber de guardar fielmente la verdad que Dios nos da a conocer (relación fe-fidelidad). Esto se da sobre todo respecto a los ministros sagrados, en la dispensación de las cosas divinas, en el cual deben buscar el interés de Cristo y la utilidad del pueblo. Ejemplo de esto encontramos en el siguiente texto:

*De los ministros y dispensadores de Cristo, algunos son fieles, algunos infieles. Infieles son los dispensadores que, en la tarea de dispensar los divinos ministerios, no pretenden el beneficio del pueblo y el honor de Cristo y el beneficio de sus miembros (...). Fieles, en cambio, son los que en todo buscan el honor de Dios y la utilidad de sus miembros (...)*¹⁶.

A los ministros sagrados corresponde también la fiel administración de los bienes eclesiásticos a ellos confiados para alivio de los pobres, para el culto divino y para las necesidades de los ministros¹⁷.

Respecto al prójimo, la fidelidad nos ordena a mantener la palabra dada, en virtud de promesas expresas o tácitas¹⁸. Esto se da en diversos ámbitos y en diversos grados, que hay que distinguir: p. e., en el matrimonio, en las relaciones de amistad, en los contratos, etc.

Igualmente está la conservación de los secretos confiados en razón de relaciones profesionales, de educación, de amistad, etc.¹⁹. Es interesante recordar que la misma fidelidad puede ordenar en algunos casos a revelar cosas confiadas en secreto (con exclusión del secreto de la Confesión) si afectan al bien común²⁰.

Finalmente, la fidelidad debida al prójimo no ordena rechazar toda especie de daño o lesión al prójimo, por traición, fraude, engaño o mentira. Esto siempre es ilícito y vale incluso entre enemigos:

*Las asechanzas y fraudes parecen oponerse a la fidelidad, lo mismo que las mentiras. Mas, como a todos debemos guardar fidelidad, a nadie se debe mentir, como se ve en San Agustín. Pues, habiendo de guardar fidelidad al enemigo, como él mismo afirma, parece que no se han de usar celadas contra él. (...) De esta manera nadie debe engañar al enemigo, pues hay ciertos derechos y pactos entre los mismos enemigos que han de guardarse, como dice San Ambrosio en el libro «De officiis» (L. 1, c. 29)*²¹.

Respecto a la comunidad, encontramos en Santo Tomás un interesante campo de ejercicio de la virtud de la fidelidad.

Además de la sumisión a la autoridad legítima y la prestación del honor que a ella se debe²², es de fidelidad humana el cumplimiento responsable de los deberes de ciudadanía, que es la contrapartida de la participación en los beneficios de la vida ciudadana²³.

3. El fundamento de la fidelidad humana

Estos son, en resumen, los principales contenidos normativos de la virtud de la fidelidad que podemos sacar de los escritos de Santo Tomás. Pero la cosa más importante que se concluye del estudio de la fidelidad en las obras del Angélico, es la cuestión del fundamento de la fidelidad humana, del porqué de nuestra fidelidad.

La fidelidad, en sentido amplio, es la virtud que dispone el hombre a mantener la palabra dada, por un deber de honestidad moral. Más concretamente, lo primero que Santo Tomás especifica como deber propio de la fidelidad es el cumplimiento de las promesas, en cuya categoría se encuentran los votos sagrados, que corresponden a la fidelidad debida a Dios.

Pero la fidelidad no se origina de la promesa. No es esta la que le da su principal fundamento. El fundamento de la fidelidad –según Santo Tomás– está en el reconocimiento del dominio de Dios sobre nosotros y de nuestra radical condición de destinatarios, de favorecidos, de receptores de los innumerables dones y beneficios divinos:

Ahora bien, a Dios se le debe la máxima fidelidad tanto por su dominio sobre nosotros como por los bienes recibidos de El. Por lo tanto, los votos que a El se hacen obligan en el máximo grado, pues se comprenden en la fidelidad que el hombre debe a Dios, siendo su infracción una especie de infidelidad²⁴.

Por tanto, si desde el punto de vista normativo el acto principal de la virtud de la fidelidad consiste en el cumplimiento de las promesas, en una perspectiva más amplia, podemos afirmar que la principal manifestación de la fidelidad a Dios está en el empeño de la voluntad con vistas a ordenar las acciones en el sentido de corresponder a estos beneficios.

La fidelidad debida a Dios por los beneficios que de Él recibe el hombre tiene, por tanto, una manifestación muy concreta: corresponder a estos beneficios, hacerlos fructificar, y reconocer como venidos de las manos de Dios no sólo estos mismos beneficios, sino también los frutos que son resultado de la correspondencia humana.

Esta idea se puede ver reflejada de algún modo en un pasaje del comentario de Santo Tomás al evangelio de San Mateo, concretamente sobre la parábola de los talentos. Respecto a la actitud del primer siervo de la parábola, el que recibió cinco talentos y que lucró otros cinco, Santo Tomás señala como actitud propia del hombre fiel, el reconocimiento de los dones recibidos de Dios:

Igualmente se nota la fidelidad, porque trajo otros cinco. Infiel ciertamente sería quien atribuyera a sí algo de los bienes de su amo: por lo cual éste (el primer siervo) todo lo trajo a su amo. Si haz hecho algo bueno, si alguno convertiste, pero a ti te lo atribuyes, y no a Dios, no eres fiel²⁵.

Porque nada retuvo para sí, sino que todo lo ha entregado a su señor, el primer siervo es remunerado y felicitado por su fidelidad.

4. Conexión de la fidelidad con otras virtudes

Para finalizar este resumen introductorio, podemos repasar brevemente las relaciones de la fidelidad con algunas virtudes, que encontramos en los escritos de Santo Tomás.

La que en nuestra opinión es la más interesante de todas ellas, encontramos en un pasaje del *Super Ioannem*, donde Santo Tomás resalta la fidelidad como una de las cualidades del amor, más precisamente del amor de amistad con Cristo.

Al comentar el pasaje del capítulo 3 del Evangelio de San Juan, en el cual Juan Bautista, se designa a sí mismo como el «amigo del Esposo», dice el Angélico:

Y a pesar de que antes (Juan) había dicho que no era digno de desatar la correa de la sandalia de Jesús, aquí sin embargo se declara amigo de Jesús, para dar a entender la fidelidad de su amor por Cristo. (...) El amigo, en verdad, cuida de los intereses del amigo, movido por el amor y fielmente²⁶.

La fidelidad del amor se caracteriza por un contenido específico, que consiste en no buscar el interés personal, sino todo aquello que concierne al bien del amado:

En efecto, el siervo no es movido por el afecto de la caridad hacia las cosas que son de su señor, sino por el espíritu de servidumbre. Mientras que el amigo, por amor cuida aquellas cosas que son del amigo, y fielmente. De donde el siervo fiel es como un amigo de su señor²⁷.

Además de ser una de las propiedades del amor, la fidelidad es nota característica de la amistad, pues sin ella no tenemos una amistad verdadera, sino más bien una ficción, según enseña Santo Tomás al comentar el texto de 1Tim, 1, 5: «El fin de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera»:

Y aquí el Apóstol excluye tres cosas de la caridad, que repugnan a la verdadera amistad: de las cuales, la primera es el fingimiento, como en aquellos que simulan la amistad, cuando no son amigos: cosa que rechaza al decir: fe no ficticia, fe en el sentido de fidelidad²⁸.

En el mismo pasaje del *Super Ioannem*, citado más arriba, también aparecen la perseverancia y la constancia como características de la fidelidad. Comenta Santo Tomás que Juan Bautista, además de manifestar la fidelidad de su amor, indica también su perseverancia, aquí expresada con el sustantivo *permanentiam*, en la forma de acusativo singular, que deriva del verbo *permaneo*, cuya traducción admite, además de permanencia, los significados análogos de perseverancia, constancia y persistencia:

Así pues da a entender la fidelidad de su amor, por esto que dice Amigo del esposo. De igual modo la permanencia, cuando dice Permanece firme en la amistad y en la fidelidad, no elevándose sobre si mismo²⁹.

II. VOCACIÓN, LIBERTAD Y VIRTUD

1. Introducción

Es común actualmente encontrar la fidelidad enfocada en un contexto de «crisis»³⁰. En torno a esta virtud se plantean muchos problemas que, teniendo como supuestos la «dinámica de la vida moderna», la «mutación constante y acelerada de la realidad», etc., se caracterizan en líneas generales por una desconfianza, un temor ante la toma de compromisos de por vida. De acuerdo con esa visión, cualquier compromiso significaría una «dictadura injustificable» sobre el futuro que se nos escapa, de modo que se tienen por incompatibles la incondicionalidad de la fidelidad y la variabilidad de la vida.

En la raíz de planteamientos de esta naturaleza está una libertad que pretende afirmarse como un valor absoluto y que, por tanto, repele como una amenaza cualquier norma o deber que suponga un compromiso de toda la vida³¹.

No es nuestro objetivo investigar los motivos de estos problemas, sus manifestaciones, la historia de su evolución, etc. Nos gustaría, sin embargo, señalar que, sobre todo en el ámbito filosófico, algunos autores, como Gabriel Marcel, relacionan esta crisis con el extraño hecho de que la fidelidad apenas haya sido objeto de estudio por la mayoría de los filósofos modernos. Esta laguna tiene sus motivos. Aunque sin explicarlas, Marcel atribuye el hecho a «profundas razones metafísicas», relacionadas

con las filosofías universalistas de corte racionalista, para las cuales la fidelidad es difícilmente pensable. «Entre los contemporáneos, por otra parte, y en particular entre todos los pensadores influidos por Nietzsche, será juzgada sospechosa y asimilada a un conservadurismo vetusto»³².

Naturalmente, no encontraremos en Santo Tomás cualquier asomo de investigación sobre problemas de esta índole, que simplemente no corresponden a su contexto histórico y cultural, sino que son propios de la época contemporánea. Pero sí podemos encontrar en su doctrina elementos siempre actuales, que aportan una luz sobre esas dificultades y nos ayudan a darles respuesta.

Basados en Santo Tomás podremos afirmar que la raíz de todos los problemas que atañen a la fidelidad no se encuentra en la realidad, sino en la falibilidad de la voluntad humana. Y también podremos señalar que el fundamento de la fidelidad del hombre está en la fidelidad del amor de Dios, al cual el hombre está llamado a corresponder con su fidelidad.

El objetivo de este capítulo es, en primer lugar, extraer de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino elementos que nos permitan caracterizar la fidelidad como respuesta a Dios, que se concreta en precisos compromisos. Después, rescatar la fidelidad entendida como verdadera virtud, enmarcada en un panorama amplio que nos ayude a verla con visión de conjunto y mostrar su grandeza: una virtud que perfecciona la libertad, que está dirigida al fin último del hombre y que por lo tanto contribuye al bien o felicidad de la vida humana considerada en su conjunto. Esto nos exigirá, antes de nada, hablar sobre la vocación.

En el capítulo 1 hemos estudiado la fidelidad de Dios como fundamento y causa ejemplar de la fidelidad del hombre. Pero ocurre que, como apunta von Balthasar, no basta al hombre conocer la fidelidad divina como propiedad esencial e intrínseca de Dios. Tampoco basta que se den puntos de contacto entre las fidelidades divina y humana. Es necesario, más que nada, ver la fidelidad de Dios como dirigida personalmente al hombre, como una fidelidad que exige una respuesta auténticamente humana³³.

Entre los moralistas, la definición más comúnmente aceptada de fidelidad la caracteriza como la virtud que inclina a la voluntad a cumplir, con rectitud de intención, sinceridad y exactitud las promesas hechas. En este sentido es la definición que se encuentra en una de las referencias más directas de Santo Tomás a esta virtud, como hemos tenido oportunidad de observar anteriormente:

*Es de fidelidad humana cumplir lo que se ha prometido*³⁴.

Cumplir la palabra dada se puede señalar como lo más específico de la virtud de la fidelidad. Pero no se reduce a esto. En sentido amplio la fidelidad puede ser entendida como la «adhesión de la inteligencia y de la voluntad a un bien objetivo, por la que se permanece vinculado a él de modo estable, a pesar de la prueba del tiempo y de los obstáculos (interiores o exteriores) que, naturalmente, inclinan a la voluntad a ceder o cambiar de propósito»³⁵.

A la fidelidad, por lo tanto, no corresponde solamente el cumplimiento de lo prometido. Como veremos más adelante, esto es parte de la fidelidad que se debe a Dios en el amplio contexto de su dominio y de sus beneficios.

La razón del dominio divino alberga una fidelidad general. Dios es la causa ejemplar del hombre en tantas cosas, la fidelidad entre ellas. Y su dominio es manifestación de la fidelidad del amor divino que pide la sumisión y fidelidad del hombre.

La fidelidad del amor de Dios se manifiesta en una serie de beneficios dispensados al hombre, que exigen de él una respuesta. La llamada primordial dirigida al hombre es la existencia misma, base y fundamento en el que se apoyan otros sucesivos bienes.

Los cristianos sabemos que la llamada a la existencia adquiere su sentido pleno en la vocación a la plenitud de la vida cristiana –la santidad– a la que todos están llamados en virtud del sacramento del Bautismo. Esta plenitud se convierte en el ideal, el fin de la vida cristiana, bien al que se adhieren la inteligencia y la voluntad. Por esto, la fidelidad está vinculada a la idea de vocación, porque en esta llamada a la plenitud de la vida cristiana, que tiene como objeto todo el conjunto del pueblo de Dios, se insertan las vocaciones particulares, como designios de Dios para cada cristiano singular, que concretan en la vida de cada uno su peculiar modo de participación en la misión común de la Iglesia.

Por tanto, la llamada a la plenitud de la vida cristiana exigirá a cada uno la fidelidad a una vocación específica, única e irrepetible, que en la inmensa mayoría de los casos se revestirá con la forma de un determinado compromiso³⁶.

El hombre puede asumir este compromiso con plena libertad y con la ayuda de la gracia, o puede rechazarlo, alejándose del camino que única y exclusivamente a él le correspondía, para orientar su vida en dirección contraria a su fin último.

Como la vocación envuelve, por tanto, la respuesta viva del hombre, no es superfluo examinar cuáles son las notas características de la libertad con que se da esta respuesta. Consideramos necesario que

toda reflexión sobre la fidelidad se apoye sobre la sólida base de una libertad bien entendida, que posibilite una adecuada respuesta a la fidelidad de Dios.

Siendo así, empezaremos ahora por un estudio acerca de la llamada de Dios al hombre –la vocación– según la doctrina de Santo Tomás, con un breve examen de los presupuestos de su concepto de vocación. Dedicaremos la segunda parte al estudio de la libertad, siempre según las enseñanzas del Doctor Angélico, como elemento principal de la respuesta del hombre a Dios.

Por fin, dedicaremos un apartado al concepto tomasiano de virtud moral, de fundamental importancia en este trabajo, porque quien elige un proyecto de vida, asume un compromiso determinado, tiene que saber decidir y cómo actuar delante de cada situación. No hay reglas generales: es necesaria una perfección estable en la capacidad de elegir. No se puede perder de vista que la fidelidad es una virtud, y por tanto sus actos propios deben multiplicarse en la vida del hombre virtuoso³⁷.

2. La llamada de Dios al hombre: la vocación

2.1. *Consideraciones iniciales*

Cuando Santo Tomás trata de los votos en la *Summa Theologiae*, dedica un artículo a responder la cuestión de si todo voto obliga a su cumplimiento.

La respuesta a la pregunta es afirmativa, y el motivo fundamental señalado consiste en recordar, apoyándose en San Agustín, que el cumplimiento de lo prometido es un acto de la virtud de la fidelidad³⁸.

No cabe duda de que en el ámbito del estado de vida religioso existe un deber de fidelidad en virtud de los votos proferidos. Pero la vocación del hombre no se limita a la llamada al estado de perfección, en el cual los hombres suelen comprometerse mediante la emisión de algunos votos, dentro de un instituto religioso. Sabemos que todos los fieles, por el mismo hecho de ser bautizados, reciben una vocación en Cristo, por la cual están llamados a la plenitud de la caridad –la santidad– que consiste en la identificación con Cristo³⁹. Esta vocación recibida con el Bautismo se concreta después en un camino que no es el mismo para todos. Así, unos son llamados a identificarse con Cristo en la vida religiosa, otros en la vida matrimonial y en las obligaciones domésticas, otros en el sacerdocio, otros en la dedicación exclusiva de sus vidas a Dios sin abandonar el lugar y la condición que ocupan en la sociedad.

Si existe diversidad de vocaciones y todas ellas comportan, en mayor o menor grado, un compromiso, todos están llamados a recorrer fielmente este camino específico que lleva a Dios.

Desde el punto de vista de la vida de entrega a Dios, entendemos que de las enseñanzas de Santo Tomás se puede extraer un campo de incidencia de la virtud de la fidelidad mucho más amplio que el del mero cumplimiento de los votos sagrados.

En el mismo artículo que acabamos de citar, el Angélico explica lo siguiente:

A Dios se debe la máxima fidelidad, por su dominio sobre nosotros y por los bienes de Él recibidos⁴⁰.

El cumplimiento de los votos sagrados está comprendido dentro de la fidelidad que el hombre debe a Dios, y, por consiguiente, esta fidelidad no se exterioriza exclusivamente en el cumplimiento de los compromisos asumidos mediante estos votos. Se puede decir que es materia propia, pero no exclusiva de la virtud de la fidelidad. Está insertada, por decirlo de algún modo, en un universo mucho más amplio, que abarca no sólo la promesa a Dios de bienes mejores y posibles, sino también todos los beneficios que recibimos de sus manos. Y como ya hemos dicho, entre estos beneficios se encuentra, en primer lugar, la misma existencia, que para el hombre constituye una verdadera llamada, como igualmente hemos visto. Después, y principalmente, se encuentra la llamada a la plenitud de la gracia, la vocación que todos recibimos en el Bautismo y que se concreta para cada hombre en un camino específico cuyo término está en el fin último sobrenatural, como tendremos ocasión de ver más adelante.

2.2. La vocación en los escritos de Santo Tomás

Así como ocurre con la fidelidad, el tema de la vocación no fue desarrollado de modo sistemático por Santo Tomás de Aquino, pero esto no quiere decir que no tuviera una idea clara de vocación, incluso porque tuvo la necesidad de trabajar sobre el tema a raíz de la polémica respecto a las recién surgidas órdenes mendicantes.

El estudio del concepto de vocación en Santo Tomás necesita un análisis previo de algunos presupuestos para que se pueda entender adecuadamente⁴¹, cosa que haremos con brevedad, por no ser el objeto directo de este trabajo y porque existen estudios más completos sobre el tema, en los cuales nos basamos y a los cuales remitimos.

De estos presupuestos, nos interesan sobre todo dos, que además de ayudar a entender la idea global de Santo Tomás sobre la vocación, no dejan de contribuir con ideas que de por sí son muy útiles para el estudio de la virtud de la fidelidad. Son: una nueva concepción de naturaleza y una nueva concepción de *vita apostolica*.

2.3. *El concepto de naturaleza de Santo Tomás*

El pensamiento de Santo Tomás sobre Dios y sobre el hombre está en amplia continuidad no sólo con la tradición de su época, sino también con la tradición de los Santos Padres, de modo especial con San Agustín, cuya doctrina tiene una resonancia no pequeña en la obra del Angélico. No obstante, Santo Tomás introduce determinadas innovaciones como ocurre con el tema de la naturaleza.

San Agustín, en el contexto de la polémica con los pelagianos, afirma que la naturaleza humana, por las consecuencias del pecado original, es una naturaleza herida, llagada, debilitada y viciada⁴².

Santo Tomás define la naturaleza como *aquello que conviene a un ser*, es decir, la esencia de las cosas conforme les ha sido atribuida por el Creador, otorgándole un régimen propio, independiente del pecado y de la gracia. Tiene, por tanto, una visión más optimista: la naturaleza humana permaneció sustancialmente íntegra después del pecado original, de modo que no ha perdido sus perfecciones esenciales, que no obstante sufrieron una debilitación en cuanto a la adecuación a las exigencias del fin sobrenatural⁴³.

En lo concerniente a la relación entre naturaleza y gracia, Santo Tomás entiende que no existe oposición entre ambas. La gracia trasciende a la naturaleza, una y otra pertenecen a órdenes distintos, pero la naturaleza está ordenada a la gracia. En este sentido afirma:

*La perfección de la criatura racional no consiste únicamente en lo que le compete según su naturaleza, sino más allá de esto, en aquello que le es comunicado por la participación sobrenatural de la bondad divina*⁴⁴.

Además, la naturaleza posee, según el Angélico, una causalidad propia –categorial–, diferente de la trascendental perteneciente a la causa primera. Esto permite la elaboración de una doctrina sobre las causas segundas concorde con la independencia querida por Dios para los seres creados⁴⁵.

«El planteamiento tomista hace posible entre otras cosas una doctrina coherente acerca de la libertad del hombre. La criatura racional

es, bajo Dios, plenamente libre, aunque sea movida en sus acciones por la causalidad divina. La moción divina no elimina la libertad humana, porque Dios mueve a los seres creados según la naturaleza propia de cada uno. Si, movidos por Dios, los astros describen necesariamente sus órbitas, el hombre –movido también por Dios– quiere y actúa libremente. Porque Dios mueve a cada ser según su naturaleza, que no resulta violentada sino confirmada»⁴⁶.

2.4. *Una nueva concepción de «vita apostolica»*

A lo largo de la historia se ha adoptado el término *vita apostolica* para designar géneros de vida diversos que, sin embargo, poseen dos elementos comunes, a saber: una forma de vida cristiana y la relación, de algún modo, con los apóstoles.

En el contexto de la espiritualidad cristiana de finales del siglo XII y comienzos del XIII se asiste a un despertar espiritual que trae consigo la ampliación de las vías de acceso a la santidad, en la medida en que se abren también para los laicos.

En este contexto gana fuerza poco a poco una nueva idea de *vita apostolica*, que ya no es vista tanto como un modo de existencia basado solamente en la vida monástica, sino como una realidad espiritual enraizada en el Evangelio.

En la tarea de defender las recién surgidas órdenes mendicantes en el panorama de la espiritualidad, Santo Tomás encuentra como principal adversario un clero secular tradicionalista, cuyo esquema eclesiológico se caracterizaba por una rígida verticalidad.

Contra sus adversarios, Santo Tomás elabora un esquema más flexible, menos vertical y de fuerte inspiración bíblica. Recoge y desarrolla la nueva idea de *vita apostolica* y va más allá de la polémica del momento, proponiendo una concepción teológica de *vita apostolica* aplicable a cualquier cristiano⁴⁷. Según esta nueva concepción, existe una equiparación esencial de todos los fieles en lo que respecta a las exigencias de la perfección evangélica. En virtud del primero mandamiento del decálogo todos los cristianos deben buscar la plenitud de la caridad⁴⁸.

2.5. *La vocación como llamada interior*

Entendidos estos presupuestos, podemos pasar directamente al asunto que ahora nos ocupa, que es la idea que posee Santo Tomás acerca de la vocación.

Nos parece útil aclarar que el término vocación no es de uso frecuente entre los autores escolásticos y monásticos. Las ocasiones en que aparece, posee un sentido genérico de llamada, con claras resonancias bíblicas. Santo Tomás habla de vocación con sentidos diversos, pero es posible indicar la presencia de un denominador común⁴⁹.

En efecto, en los escritos de Santo Tomás es posible encontrar hasta siete sentidos principales para el término vocación, de los cuales nos interesa solamente el primero, que es el de *llamada interior*. En cuanto a los demás, aquí simplemente los mencionamos: 1) llamada exterior; 2) llamada hecha por Jesucristo o para Jesucristo; 3) llamada a la Iglesia o a la fe; 4) llamada al apostolado; 5) llamada al estado religioso y, finalmente, 6) llamada de los gentiles a la fe cristiana⁵⁰.

En su sentido principal, «*vocatio* es para el Doctor Angélico una llamada interior que corresponde a la elección eterna que Dios hace del hombre y que se actualiza de modo temporal»⁵¹.

Según Santo Tomás, esta llamada interior es semejante a un instinto o movimiento hacia el bien, que requiere la libre correspondencia de la persona⁵². Si falta esa correspondencia, la llamada interior no puede alcanzar su fin. Esto puede ocurrir, por tanto, por defecto o por culpa de aquel que recibe la llamada, que con su libertad rechaza la invitación que le dirige Dios.

De los comentarios al evangelio de San Mateo, se concluye que la vocación interior consiste en un auxilio a la conversión⁵³, que puede ser considerada como un efecto de esta llamada. Es una proposición que también se encuentra en los comentarios a la epístola de San Pablo a los gálatas⁵⁴.

En los comentarios al evangelio de San Juan vemos la llamada interior como un auxilio de la gracia divina, por medio del cual Dios concede al libre albedrío la capacidad de moverse a aceptar la gracia de la conversión⁵⁵. Como afirma acertadamente Líbano-Monteiro, «Santo Tomás describe la llamada interior como el modo del cual Dios se sirve para que el hombre acepte la gracia; esa llamada se hace otorgando la capacidad para que el libre arbitrio consienta en su recepción, por medio de un auxilio divino»⁵⁶.

Sobre el tema de la vocación en Santo Tomás podríamos, entonces, apuntar dos conclusiones⁵⁷:

1) De los escritos de Santo Tomás se concluye que la vocación consiste en una llamada al hombre por parte de Dios. Es una llamada

a la conversión y a la vida de la gracia. Es importante resaltar que Tomás no vincula la vocación a un determinado estado de vida.

2) La vocación parece ser, en sus enseñanzas, una moción equivalente a la gracia actual. Un auxilio que conduce al hombre hacia un nuevo modo de relacionarse con Dios, un impulso a la libertad del hombre para que éste la use según el querer de Dios.

3. La libertad humana y la fidelidad

Para no extendernos en más consideraciones de las que ya hemos hecho en la introducción de este capítulo, que son suficientes para justificar la inserción en este trabajo de un breve estudio dedicado al tema de la libertad, simplemente añadimos que, si puede parecer un asunto que a primera vista no requiere mayores atenciones, es porque quizás demos por supuesto que el concepto de libertad es más o menos uniforme.

Sin embargo, es sumamente importante este análisis, porque «una de las primeras bases de la moral es, sin duda, la concepción que se tenga de la libertad, que va a la par con una determinada concepción del hombre y de sus facultades»⁵⁸.

Aunque no tengamos la pretensión de analizar al pormenor el debate que pueda haber entre las diversas concepciones de libertad, al estudiar aquella que encontramos en la doctrina de Santo Tomás tenemos la intención explícita de rechazar el concepto de libertad propio de las morales de la obligación, y que se suele denominar *libertad de indiferencia*, incompatible, en nuestra opinión, con una auténtica teología de la fidelidad, capaz de ofrecer una respuesta a los diversos problemas relativos al tema de este trabajo.

3.1. *Libertad de indiferencia*

Según bien demuestra Servais Pinckaers, el origen de la noción de libertad de indiferencia aparece cuando, en los comienzos del siglo XIV, Guillermo de Ockham ofrece una nueva interpretación a la definición de libre arbitrio de Pedro Lombardo⁵⁹.

En oposición con lo que enseñaba Santo Tomás de Aquino –cuyo pensamiento sobre la libertad veremos más adelante– Ockham sostiene que el libre albedrío precede a la inteligencia y la voluntad, pues ambas son movidas por él en sus actos, en el sentido de que se puede

elegir libremente entre conocer y no conocer, querer o no querer. «La libertad se propone como un postulado, un hecho primero de la experiencia humana»⁶⁰.

Como postulado de la experiencia humana, la libertad se caracteriza ante todo por el poder que la voluntad tiene de determinarse entre cosas opuestas entre sí (querer o no querer, obrar o no obrar, etc.). La libertad se define, pues, como *indiferencia entre* opuestos, y se identifica en la práctica con la voluntad como fuente de actos, poder de autodeterminación.

Una consecuencia para la moral fundamental es una nueva noción de virtud, que rompe totalmente con el modo de entenderla que poseían los Padres y Santo Tomás. Con los años esta visión redundará en la práctica supresión de las virtudes, en la medida en que pasarán a ser entendidas como mera repetición de actos, predisposición o facilidad para repetir mecánicamente determinadas acciones.

La voluntad sólo se abre a la libertad en la medida en que adquiere hábitos morales, es decir virtudes. Para el Doctor Angélico, el hábito moral es una perfección de la voluntad que la hace libre⁶¹.

Ahora bien, la noción de hábito moral no se compagina con la libertad de indiferencia, porque consiste en una determinación o disposición estable de la voluntad en un cierto sentido, cosa que no encaja con el poder de elección entre opuestos. El campo de la libertad de indiferencia se ve reducido, limitado por los hábitos y necesitará someterlos a sí para que pueda afirmarse y mantenerse como tal.

Aquí ya no cabe la virtud entendida como hábito de la buena elección de acciones. Dentro del campo de la libertad de indiferencia, la virtud sólo podrá ser vista como mera repetición de actos; y la tarea de adquirir virtudes, como un acostumbamiento de la voluntad, un condicionarse a la práctica de actos que ayudan a la libertad en la ejecución de la acción.

Por lo tanto, la libertad de indiferencia no va más allá de cada acto en sí, que pierde la conexión con un antes y un después y permanece aislado en el instante mismo de su realización. Queda excluida la perspectiva de un fin último que unifique y oriente los diversos actos de virtud, que se reducen a una colección de actos siempre iguales cuyo objetivo es generar una facilidad para su repetición en la medida en que se eliminan los obstáculos, tales como las inclinaciones naturales.

Al llegar a este punto, cabría preguntar qué relación hay entre la libertad de indiferencia y la fidelidad, o cómo es vista la virtud de la fidelidad desde la óptica de este tipo de libertad.

Para responder a estas cuestiones acudimos al pensamiento de S. Pinckaers, que explica: «La libertad de indiferencia es, ante todo, la reivindicación del poder que posee el hombre de elegir entre cosas contrarias, a partir sólo de sí mismo, lo que se llamará la independencia o la autonomía, pero comprendida como el rechazo de toda dependencia, de toda norma o ley que no venga de sí mismo»⁶².

La consecuencia, como apunta el mismo autor, es que la libertad de indiferencia excluye, por incompatible, la fidelidad, como si fuese un lazo entre la voluntad y un bien cualquiera. Precisamente por significar un vínculo la fidelidad es atentatoria a la libertad de elección entre opuestos.

«Ciertamente, muchos querrán mantener una fidelidad incluso interior, pero la concebirán a la manera de una repetición, como una reasunción, día tras día, cuando no instante tras instante, de un querer similar. Esta fidelidad no ofrece más que una apariencia de continuidad, que se encuentra siempre amenazada por la tentación de afirmar la libertad mediante la ruptura. En el fondo, la única fidelidad que conviene a la libertad de indiferencia es la fidelidad a sí mismo como libertad que se expresa por el rechazo de la fidelidad a todo lo que no es esta misma libertad. La fidelidad se hace totalmente subjetiva»⁶³.

3.2. *Algunos rasgos de la libertad humana según Santo Tomás de Aquino significativos para nuestro tema*

Santo Tomás abre la *Secunda Pars* –la parte moral de la *Summa Theologiae*– con un prólogo en el cual explica que, después de tratar del Ser de Dios –la *Prima Pars*, donde se estudia el Dios Uno y Trino– pasa a estudiar su imagen, que es el hombre,

*en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre arbitrio y dominio sobre sus actos*⁶⁴.

Para Santo Tomás es precisamente la libertad, el dominio que posee el hombre sobre sus actos, lo que le constituye en *imagen de Dios*.

A diferencia de Ockham, según el cual la libertad es la facultad esencial del hombre, independiente de otra causa que no sea ella misma o la propia voluntad, para Santo Tomás la libertad radica en la inteligencia y en la voluntad, deriva de ambas como la conclusión de sus principios⁶⁵. La voluntad puede inclinarse libremente a diversos objetos, porque la razón es capaz de formular varios conceptos de

bien. «La libertad es, pues, el producto de la inclinación de la inteligencia y de la voluntad a la verdad y al bien»⁶⁶.

a) *El acto de elección*

Explica Santo Tomás que el acto de elección es propio del libre albedrío, por el cual podemos aceptar una cosa recusando otra, y en esto precisamente consiste la elección.

Siguiendo a Aristóteles, para quien hay una estrecha relación entre razón y querer⁶⁷, Santo Tomás entiende que la elección consiste en un juicio práctico que acepta lo determinado por un acto de deliberación o consejo. Pero considerando que el objeto de la elección son los medios que conducen a un fin –el *bien útil*– y que el bien en cuanto bien es objeto del apetito, atribuye el acto de elección principalmente a la voluntad.

Dada la asociación íntima entre la inteligencia y la voluntad, Santo Tomás aplica al acto de elección la composición materia y forma: por la materia es un acto de la voluntad y por la forma es un acto de la razón.

«El análisis de Santo Tomás se distingue, pues, por la unión y la integración en la elección libre de la inteligencia y de la voluntad, del juicio y del querer, de la esencia y de la existencia, del objeto y del sujeto que componen el obrar humano como forma y materia, como cuerpo y alma»⁶⁸.

b) *El paralelismo entre la inteligencia y la voluntad*

Cuando se propone esclarecer si el libre arbitrio es una potencia distinta de la voluntad o no, Santo Tomás elabora una interesante relación de proporción entre inteligencia/razón y voluntad/libertad.

Por el hábito de la *sindéresis* –la percepción primitiva del bien que conviene al hombre–, la inteligencia conoce directamente los primeros principios de la razón práctica. Pero este conocimiento inicial de la verdad y del bien necesita ser desarrollado, tarea que incumbe a la razón. En el plano de la acción se da la deliberación, que termina en el juicio práctico, cuyo objeto es la realización de las percepciones de la *sindéresis*.

Desde el punto de vista de la voluntad, tenemos un querer inicial del fin, en cuanto bien y felicidad, que corresponde al conocimiento intuitivo de los primeros principios. Pero no basta el simple querer. También aquí es necesario un trabajo posterior, tarea de la libertad,

que determina mediante el acto de elección la vías y los medios oportunos para perseguir los fines de aquel querer inicial⁶⁹.

«La libertad, así entendida, no constituye una facultad diferente de la voluntad. Como manifiesta su obra, es una función especial de la voluntad, ordenada al cumplimiento de nuestros quereres primeros orientados hacia el bien pleno o la bienaventuranza»⁷⁰.

Será materia del acto de elección, por lo tanto, todo aquello que se ordene al fin último –las vías y los medios necesarios para alcanzar este fin–, en el cual culminan todos los bienes voluntarios, y que representa para la voluntad lo mismo que los primeros principios representan para la inteligencia práctica.

c) *Fin último y libertad*

El hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras y porque está dotado de libre arbitrio y dominio de sus actos. Dicho de otro modo, cada hombre gobierna su vida personal mediante la ordenación de sus acciones. Este gobierno u ordenación no es una tarea realizada a ciegas, o irracionalmente, sino que, precisamente por ser ordenación, tiene que serlo en orden a un fin determinado.

Además, consideradas en el conjunto de la vida humana, las acciones de cada hombre se realizan en sectores diversos –profesión, familia, religión, descanso, vida social, etc.–, y algunos de estos sectores tendrán una importancia particular por incluir la toma de ciertos compromisos. No tienen el mismo grado de importancia, por ejemplo, la pertenencia a un gremio profesional y los vínculos familiares o la dedicación a Dios como respuesta a una vocación.

No se puede concluir que cada uno de estos sectores tendrá una finalidad en sí, independiente de la de los demás campos, pues cada fin sectorial tiene que ser articulado en conjunto con los demás, de modo que se establezca entre ellos una jerarquía, necesaria para tomar decisiones cuando los intereses de un determinado sector entre en conflicto con los demás.

Esta jerarquía se define según un determinado proyecto personal de vida, es decir, sólo es posible establecer prioridades cuando se posee una idea global acerca del bien personal. Este proyecto de vida es lo que en Ética se llama fin último, que a su vez es presupuesto de la acción deliberada, ya que en razón de este fin último cada uno gobierna sus propios actos.

El fin último tiene unas características bien determinadas. Necesita ser completo y autosuficiente, que englobe todos los contenidos

particulares de nuestra vida sin excluir ninguno, y, por lo tanto, requiere la capacidad de considerar la propia vida como un todo. Esta consideración de la vida como un todo permite trascender los diversos fines particulares y mirar hacia la perfección del hombre en cuanto tal. «Al elevar la mirada por encima de los fines particulares que la persona puede proponerse, extender, limitar o rechazar, se está considerando la vida como un todo, con lo que se crea el espacio moral en el que los fines particulares pueden ser valorados y reordenados»⁷¹.

Pero ¿cuál es este fin último en razón del cual el hombre gobierna su vida y ordena todas sus acciones? Ya Aristóteles decía que todos estamos de acuerdo en afirmar que el fin último que busca todo hombre es la felicidad. Como afirma Rodríguez Luño, la perspectiva del fin último «se encuentra, y no podría no encontrarse, con la aspiración natural a la felicidad»⁷².

Según este mismo autor, este encuentro es importante, y a un tiempo problemático, porque la felicidad no es una «respuesta final» a la cuestión de qué buscamos en definitiva, sino que es necesario establecer el contenido, o en qué consiste la verdadera felicidad.

El papel de la reflexión filosófica en este campo está precisamente en determinar lo que es razonable que el hombre busque como fin último, sin la preocupación de estipular en general lo que se debe hacer o evitar en cada caso, pero sí indicando «ciertas modalidades generales que deben ser observadas (que son debidas, objeto del deber moral) en la elección y ordenación de las diversas actividades y en la regulación y uso de los diversos bienes humanos»⁷³. Estas modalidades generales para la elección y ordenación son precisamente las *virtudes morales*.

Acerca del contenido del fin último, podemos afirmar que este tema ocupa en el pensamiento moral de Santo Tomás un lugar muy importante. Baste recordar que la parte moral de la *Summa Theologiae* empieza con cinco cuestiones dedicadas precisamente al tratado de la bienaventuranza. Es, sin lugar a dudas, una moral de la felicidad.

En líneas generales, Santo Tomás parte de la consideración de la finalidad global de la acción de la vida y entiende el fin último como un bien querido en sí, que sacia plenamente la voluntad y las inclinaciones humanas, y es incompatible con cualquier mal, incluido el temor de perderlo. Una vez obtenido, el deseo se detiene es el objeto último y conclusivo de la voluntad⁷⁴.

Para el objeto de nuestro estudio no interesa examinar detenidamente el desarrollo de la investigación de Santo Tomás sobre el fin úl-

timo y la felicidad del hombre en el Tratado de la bienaventuranza de la *Summa Theologiae*, pero sí nos interesa apuntar algunas de las conclusiones a las que llega, porque son fundamentales para la comprensión del papel de la virtud en la vida moral, y aportan valiosas nociones para una auténtica concepción de la fidelidad en este contexto.

1) Los seres dotados de razón se mueven por sí mismos hacia al fin, gracias a la capacidad de dominio sobre sus propios actos, que les confiere el libre albedrío, facultad de la voluntad y de la razón. Por tanto, es propio de la naturaleza racional tender hacia un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma⁷⁵.

2) El hombre todo lo quiere y todo lo desea siempre y necesariamente en función del bien último, porque todo aquello que desea, si no es el mismo bien último, lo desea en cuanto le conduce al bien perfecto⁷⁶.

3) El fin último del hombre es Dios, el único capaz de colmar perfectamente la voluntad humana con su divina bondad⁷⁷.

4) La esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento especulativo, que es la contemplación de las cosas divinas⁷⁸.

5) Esa bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, ciertamente pertenece a la otra vida. Sin embargo, es posible en esta vida alcanzar una bienaventuranza imperfecta, que consiste primariamente en la contemplación y secundariamente en la actividad del entendimiento práctico, que ordena las acciones y pasiones humanas⁷⁹.

6) Por fin, los hombres han de alcanzar la bienaventuranza mediante muchas acciones⁸⁰.

4. La fidelidad en el contexto de la vida moral

A modo de conclusión de este capítulo, vamos a relacionar los temas estudiados hasta ahora –vocación y libertad– para intentar acercarnos a una visión más amplia de la virtud moral de la fidelidad en el contexto de la libertad de la persona. Se trata de ir delineando –aunque de modo sintético– una concepción de fidelidad acorde con una moral que auténticamente busque iluminar el camino de los cristianos, llamados a ser santos siguiendo a Cristo.

a) *Vocación y libertad*

Como hemos tenido oportunidad de ver, Santo Tomás no dedica un estudio sistemático a la fidelidad del hombre. En la *Summa Theo-*

logiae encontramos algunas referencias a esta virtud, siendo quizás la más importante –a nuestro juicio– aquella presentada en la cuestión sobre la obligatoriedad del cumplimiento de los votos sagrados⁸¹.

El cumplimiento de los votos ciertamente pertenece a la fidelidad del hombre, pero no es ésta su materia exclusiva. Con esto queremos dejar claro que no se trata de una virtud cuya única garantía consiste en la fuerza de un vínculo jurídico.

Ante todo –y como bien señala Santo Tomás– la fidelidad corresponde a nosotros como respuesta a la fidelidad de Dios, que a su vez se manifiesta en su dominio providencial y en los innumerables dones y beneficios que constantemente recibimos de sus manos. Dentro de estos dones ocupan los primeros puestos la vida, la fe, la vocación cristiana y las diversas llamadas específicas que concretizan esta vocación primera.

Teniendo en cuenta todo lo que se dijo en el capítulo anterior sobre el débito moral de ciertas virtudes, recordemos lo que dice Pieper respecto a ellas: su fundamento máximo está en la lucidez con que nos sabemos sujetos pasivos de donación⁸². Ahora bien, entendida la fidelidad de Dios como un verdadero don al hombre, podemos responder a este don libremente, con nuestra libertad *no indiferente*, sino enraizada en la voluntad y en la inteligencia inclinadas al bien y a la verdad. Mediante esa libertad, que nos hace semejantes a Dios, somos capaces de dominar nuestras acciones y orientarlas hacia un ideal concreto, siempre en función de un fin último, que es Dios.

No se considera aquí el fin último en abstracto. Recordemos que la perspectiva de Santo Tomás tiene en cuenta la finalidad global de la vida. Por tanto, el hombre, teniendo presente el *punto de llegada*, se siente fuertemente inclinado a ser fiel al camino que le conduce a este fin, es decir, a su vocación.

Por consiguiente, ser fiel a un determinado compromiso de entrega –a Dios o a otra persona– es el modo de orientar nuestras acciones a fin de responder a la llamada a la plenitud de la gracia, que a su vez se particulariza en un designio de Dios para la vida de cada cristiano singular.

b) *La fidelidad, virtud moral*

Queremos ahora detenernos en algunos aspectos de la fidelidad en cuanto virtud moral.

La fidelidad a Dios pasa por diversas «fidelidades particulares»: fidelidad a los compromisos que especifican la vocación primera y

orientan en la práctica las acciones diarias. La fidelidad mantiene recta la voluntad, sirviendo solamente al bien amado, rechazando todo aquello que aleja del fin y desorienta.

Esta orientación práctica de las acciones hacia el bien humano es lo más propio de las virtudes morales. El hombre virtuoso es, sobre todo, aquél que sabe elegir buenas acciones. Y como dice Rodríguez Luño, para elegir rectamente buenas acciones son necesarios varios presupuestos: a) la intención del fin recto y la remoción de los obstáculos que se oponen a la práctica del acto de virtud (tales como el egoísmo y el desorden de los apetitos); b) tener una idea de las acciones que realizan concretamente –aquí y ahora– los fines virtuosos⁸³; c) actuación de la voluntad y de los apetitos conforme aquello que fue preceptuado por la recta razón⁸⁴.

Los fines virtuosos actuarán como principios particulares a partir de los cuales la prudencia dirigirá las acciones concretas. En el caso de la fidelidad, no basta que la persona tenga una idea general sobre la bondad de la conducta fiel, sino que es necesario desear y amar la fidelidad, que se torna principio de la razón práctica a la hora de juzgar e imperar.

Aquí es oportuno incluir algunas ideas sobre la relación entre la fidelidad y la prudencia, porque, como es bien sabido, ninguna virtud moral puede darse sin la prudencia, pues es propio de la virtud moral –ya que es un hábito electivo– hacer rectas elecciones. Pero una recta elección requiere no solamente la inclinación al fin debido –inclinación que es el resultado directo del hábito de la virtud moral–, sino también elección directa de los medios en orden al fin⁸⁵.

De ahí el importante papel desempeñado por la prudencia, la *auriga virtutum*, como *punta racional* de todas las virtudes, en cuanto permite conocer lo que conviene hacer aquí y ahora, y además como conveniente al bien moral personal de cada uno.

No basta *darse cuenta* de que conviene ser fiel, de que esta es una conducta buena e incluso la más aconsejable. La fidelidad, además de proporcionar el conocimiento teórico de lo que conviene hacer, garantiza también la existencia de una convicción personal, firme y práctica de que ser fiel no es sólo un bien en general, sino que es un bien *para mí*, que hace feliz a la persona singular y contribuye al bien global de su vida⁸⁶.

Todavía respecto a la relación fidelidad-prudencia, en los escritos de Santo Tomás –concretamente en el *Super evangelium S. Matthaei*– encontramos un interesante paralelo entre ambas virtudes, que ya hemos referido en el capítulo anterior, pero que vale la pena considerar una vez más.

Al hablar de la idoneidad que se requiere en los buenos prelados, Santo Tomás explica lo siguiente:

La idoneidad está en que sean fieles y prudentes. En cualquier buena obra son necesarias dos cosas: que la intención esté puesta en el fin debido y que se elijan las vías adecuadas a este fin. Del mismo modo en el oficio de los prelados estas dos cosas son necesarias. Primero, que se fije la intención en el debido fin (...) porque aquellos que dirigen la intención al fin recto, no buscan para sí mismos lo que es útil, sino para muchos, para que se salven. Y todo esto obran bien por la gloria de Dios. Los que, sin embargo, buscan lo suyo, no. De ahí la importancia de ser fiel⁸⁷.

La conjugación que hace el Angélico entre fidelidad y prudencia consiste en que la primera se manifiesta en la adhesión de la intención al recto fin. La segunda, en la elección de la vías congruentes a tal fin. Santo Tomás atribuye, como acto muy propio de la fidelidad, precisamente la elección interior de lo que es recto, cosa que aparta definitivamente de esta virtud cualquier asomo de automatismo exterior, de permanencia inerte y de continuidad sin vida.

El hombre fiel tiene la intención firme y estable de los fines propios de esta virtud, que lo llevan a elegir las acciones que en cada momento realizan estos fines. Esto significa que la persona no será fiel solamente en las situaciones en que *conviene*, o simplemente cuando no le cueste. El hombre verdaderamente fiel lo es siempre y en todo.

Cuando asume un compromiso (y aquí nos referimos sobre todo a aquellos compromisos que suponen un empeño de toda la vida), el hombre fiel lo asume como criterio de ordenación de sus acciones y pasiones. Ya no habrá para él acciones indiferentes, sino que se esforzará por elegir siempre aquellas acciones que contribuyen positivamente a la realización de su compromiso, que se identifica prácticamente con el bien moral de su vida⁸⁸.

Ser fiel en la entrega a la vocación que para cada uno ha determinado Dios en su amor, no significa mantener a toda costa un querer estático, que ha de ser repetido constantemente. Significa ejercer plenamente esa libertad que por naturaleza está orientada hacia Dios, secundando su voluntad electiva. La fidelidad al compromiso vocacional es la realización en la vida de cada cristiano singular de aquella orientación de las acciones y pasiones –participación en el fin último– de que nos habla Santo Tomás.

«La fidelidad –como afirma M. Cozzoli– es acto de la libertad: es libertad de amor que no solo opta por el otro, sino que vive en esta li-

bertad (...). Porque una persona no vale por las muchas elecciones que sabe hacer o por los muchos compromisos que sabe asumir, sino por la elecciones y compromisos que sabe mantener. Por eso la libertad debe cumplirse como fidelidad y la fidelidad es la libertad que persevera. Esto es totalmente contrario a una rutina o a un conformismo inerte»⁸⁹.

En este sentido, también es importante y conveniente destacar, como bien observa el P. Servais Pinckaers, que, precisamente por tratarse de un hábito operativo, de ningún modo se puede equiparar la virtud a una costumbre, que se adquiere por la repetición de actos que poco a poco van dejando en la persona un surco, un «hábito».

Es verdad que vulgarmente la noción de costumbre se acerca a la de hábito, porque se trata de algo difícil de remover, llegando a constituir una «segunda naturaleza», y porque ayuda a obrar con facilidad y cierta alegría. Pero padece de un grave defecto: el automatismo, que hace desaparecer del campo de la acción precisamente lo que proporciona a ésta su dimensión moral: el proceder de una decisión espontánea, de un compromiso libremente consentido⁹⁰.

Esta noción de virtud tiende a considerar que por la repetición incansable —hasta al acostumbramiento— de acciones buenas (materialmente idénticas), es decir, concordes con la ley moral, se destruyen las malas inclinaciones y se regula perfectamente la vida. Pero este automatismo reduce al mínimo la intervención de la voluntad libre y es incompatible con un concepto auténtico de fidelidad.

Una tal concepción de virtud moral redundaría inevitablemente en el empobrecimiento de la idea de fidelidad, que pasa a ser vista como una fijación, un endurecimiento del querer siempre en un mismo sentido. De ahí surge la tendencia a mirarla como una traba, más que una virtud, y la consecuente tentación de la ruptura.

Para corregir este automatismo, se hace sumamente necesario recordar que la virtud moral es el hábito de elegir bien, de tomar buenas decisiones⁹¹, y que el principio de adquisición de la virtud moral es la repetición de actos interiores, es decir, la repetición de las buenas elecciones que llevan a actuar externamente según las diversas circunstancias que se presentan en las situaciones concretas.

De todos modos, puestos a considerar los actos exteriores, es preferible más bien hablar de *multiplicación* de actos, por mejor expresar el crecimiento de la virtud en variedad y calidad de obras virtuosas.

Respecto a la importancia de la repetición de actos interiores, es necesario tener en cuenta que, para Santo Tomás, el acto propio y principal de la virtud es la elección moralmente recta⁹², y «para que se

pueda hablar de elección o acción virtuosa no basta la conformidad de la acción elegida a la norma ética, sino que se requiere también un determinado modo de elegir y de obrar. Más concretamente, se requiere a) saber lo que se hace; b) elegir interiormente la obra buena en cuanto tal, es decir, en cuanto que es un acto de justicia, de templanza, de prudencia, etc.; c) obrar con firmeza y constancia, sin que la elección o la obra se retracte o abandone a causa de los obstáculos que se encuentran»⁹³.

Por tanto, la fidelidad no es repetición, sino la virtud que nos hace reafirmar y crecer en el compromiso que un día se asumió libremente, conscientemente, no sólo como un bien en sí, sino también como algo que aporta excelencia a la vida personal.

No es casualidad que Santo Tomás haya afirmado, al definir el concepto esencial de virtud, la siguiente idea que encaja a la perfección en el verdadero ideal de fidelidad:

*La virtud es el orden u ordenación del amor, porque tiende precisamente a esto, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros*⁹⁴.

Pero si nos mantenemos en la perspectiva de la libertad de indiferencia, por más que se valore la fidelidad a la vocación, nunca se dejará de verla como una limitación, un lazo y, por tanto, una renuncia a la *autoafirmación*. Desde la auténtica perspectiva de la libertad, tal como la enseña Santo Tomás, la fidelidad, al rechazar todo aquello que amenaza la adhesión de la libertad al bien, afirma y perfecciona el amor.

A modo de conclusión de este apartado, citamos un texto de S. Pinckaers que en cierta forma sintetiza las ideas que hemos tratado de desarrollar hasta ahora: «la fidelidad no se limita a la conservación material ni a la protección de ideas, de observancias, de instituciones, de maneras de juzgar y de vivir antiguas y veneradas, que forma una tradición. Esto no es más que la corteza de la fidelidad, que muy bien podría ahogarla si se endurece. La verdadera fidelidad tiene por objeto un germen de vida espiritual, verdadero y bueno, que ha podido tomar cuerpo y rostro en una doctrina y unas instituciones, pero cuya alma está activada por las virtudes. (...) La fidelidad es necesaria para el crecimiento de la virtud y participa de su poder de innovación. En suma, es la fidelidad de la libertad a sí misma, a su fuente cualitativa, el sentido natural de la verdad y del bien»⁹⁵.

NOTAS

1. Guillermo de Alvernia (*Aurillac 1180?, †París 1249), nombrado obispo de París por Gregorio IX en 1228, autor de numerosos escritos, entre comentarios a la Escritura, obras de teología, filosofía y espiritualidad, y también sermones.
2. *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, quaest. 3: «Quidam ponunt quinque partes, quae sunt obedientia respectu superiores, disciplina respectu inferiores, aequitas respectu parium, fides et veritas respectu omnium». Cfr. GUILLERMO DE ALVERNIA, *Summa de virtutibus et vitiis*, en *Guilielmi Alverni Opera Omnia*, t. 1, Frankfurt am Main 1963, p. 163.
3. *In III Sent.*, sol. 3, ad 3: «(Ad tertium dicendum quod) fides hic sumitur pro fidelitate, non secundum quod est virtus theologica».
4. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 80, a. 1.
5. *S. Th.*, II-II, q. 80, a. 1, ad 3: «Fides autem per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit».
6. *Ad Rom.*, n. 8: «In hoc autem officio portandi nomen Dei ostenditur eius excellentia quantum ad tria. (...) Secundo quantum ad fidelitatem quia nihil sui quae-sivit sed Christi, secundum illud II Cor. IV, 5: non enim nosmetipsos praedicamus, sed Christum Iesum».
7. *Ibid.*: «Talis ergo servus debet haberi a domino, sicut amicus in affectu. Unde dicit sit tibi sicut anima tua. Hoc enim est proprium amicorum, ut eorum anima una sit in nolendo et volendo».
8. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 109, a. 2, c.
9. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 88, a. 3, c.
10. *S. Th.* II-II, q. 88, a. 3, ad 1: «(Ad primum ergo dicendum quod) secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec est obligatio iuris naturalis».
11. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona 2001, pp. 211-212.
12. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 6, c.
13. *S. Th.*, I-II, q. 70, a. 3, c.: «Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis (...), quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur».
14. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3, c.: «Ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta».
15. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5
16. *I ad Cor.*, n. 189: «(Circa primum considerandum est) quod ministrorum et dispensatorum Christi, quidam sunt fideles, quidam infideles. Infideles dispensatores sunt, qui in dispensandis divinis ministeriis non intendunt utilitatem populi, et

honorem Christi, et utilitatem membrorum eius (...). Fideles autem, qui in omnibus intendunt honorem Dei, et utilitatem membrorum eius (...).

17. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 185, a. 7.
18. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3; q. 110, a. 3.
19. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 70, a. 1.
20. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 70, a. 1.
21. *S. Th.*, II-II, q. 40, a. 3: «Insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum. (...) Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis».
22. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5.
23. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 98, a. 2.
24. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3, c.: «Maxime autem debet homo deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species».
25. *In Matth.*, n. 2051: «Item notatur fidelitas, quia et obtulit alia quinque. Infidelis quidem esset, qui de bonis domini sui aliquid sibi attribueret: unde iste totum obtulit domino. Si ergo feceris aliquod bonum, si aliquem convertisti, et tibi attribuis, non Deo, non est fidelis».
26. *In Ioann.*, n. 519: «Et licet supra dixerit quod non erat dignus solvere corrigiam calceamentorum Iesu, hic tamen vocat se eius amicum, ut insinuet caritatis suae fidelitatem ad Christum. (...) Amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat, et fideliter».
27. *Ibid.*: «Nam servus ad ea quae domini sui sunt, non movetur affectu caritatis, sed spiritu servitutis; amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat, et fideliter. Unde servus fidelis est sicut amicus domini sui».
28. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, ad 2: «Et excludit ibi apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: fides non ficta; fidem pro fidelitate accipiens».
29. *In Ioann.*, n. 519: «Sic ergo insinuat caritatis suae fidelitatem per hoc quod dicit Amicus sponsi. Item permanentiam, cum dicit Stat, firmus in amicitia et fidelitate, non elevans se supra se».
30. Véase a respecto las obras de: I.M. GÓMEZ, *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, Zamora 1981; C. KARAM, *La fidélité à l'engagement pour la vie: étude thématique concernant quelques réflexions théologiques françaises contemporaines*, Tesis pro manuscripto, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1997; J. MORALES, *Fidelidad*, Madrid 2004.
31. Cfr. I.M. GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 23; 112-113.
32. G. MARCEL, *Filosofía concreta*, trad. de Alberto Gil Novales, Madrid 1959, p. 173.
33. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Dove ha il suo nido la fedeltà?*, en «Communio» 26 (1976) 15-16.
34. *S. Th.* II-II, q. 88, a. 3, c.: «Ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit».
35. J. CARDONA PESCADOR, *Fidelidad*, en GER, t. X, Madrid 1991-1993, p. 86.
36. Cfr. J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 34-36.
37. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general, op. cit.*, p. 214.
38. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3, c.

39. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964, n. 40: «Fluye de ahí la clara consecuencia que todos los fieles, de cualquier estado o condición, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, que es una forma de santidad que promueve, aun en la sociedad terrena, un nivel de vida más humano. Para alcanzar esa perfección, los fieles, según la diversa medida de los dones recibidos de Cristo, siguiendo sus huellas y amoldándose a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, deberán esforzarse para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así la santidad del Pueblo de Dios producirá frutos abundantes, como brillantemente lo demuestra en la historia de la Iglesia la vida de tantos santos».
40. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3, c.: «Maxime autem debet homo Deo fidelitatem: tum ratione dominii: tum etiam ratione beneficii suscepti».
41. Un estudio más completo de todos estos presupuestos se puede encontrar en J. P. R. LÍBANO-MONTEIRO, *La vocación en Santo Tomás*, Tesis pro manuscripto, Pamplona 1987.
42. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, c. 19, 21.
43. Cfr. B. MONDIN, *Natura*, en *Dizionario*, p. 412.
44. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3, c.: «Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis».
45. Cfr. J. P. R. LÍBANO-MONTEIRO, *La vocación en Santo Tomás*, *op. cit.*, p. 47.
46. *Ibid.*, p. 47.
47. Cfr. *ibid.*, p. 51.
48. Cfr. *ibid.*, p. 52.
49. Cfr. *ibid.*, pp. 67-68.
50. Para una explicación de cada uno de estos sentidos de la palabra vocación en Santo Tomás, vid. *ibid.*, pp. 67ss.
51. Cfr. *ibid.*, p. 69.
52. Cfr. *IV Sent.*, dist. 17, q. 1, q. la 2, sol. 2.
53. Cfr. *In Matth.*, n. 379.
54. Cfr. *Ad Gal.*, n. 40.
55. Cfr. *In Ioann.*, n. 154.
56. J. P. R. LÍBANO-MONTEIRO, *La vocación en Santo Tomás*, *op. cit.*, p. 75.
57. Cfr. *ibid.*, pp. 77-78.
58. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988, p. 419.
59. PEDRO LOMBARDO, *II Sent.*, dist. 24, c. 3: «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente».
60. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, *op. cit.*, p. 424.
61. Las acciones humanas están fundamentadas en principios intrínsecos y extrínsecos. Los principios intrínsecos son las facultades de obrar, las potencias del alma y los hábitos. Estos son definidos por Santo Tomás como «una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, es decir, según la propia naturaleza, ya por orden a otra cosa, a saber, por orden a un fin» (*S. Th.*, I-II, q. 49, a. 3, c.). En particular, pueden ser virtudes o vicios. Precisamente los principios habituales virtuosos son los que van encauzando, orientando la voluntad libre hacia el fin último.
62. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, *op. cit.*, p. 433.
63. *Ibid.*, p. 434.
64. *S. Th.*, II-II, prologus: «secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

65. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.
66. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, op. cit., p. 486.
67. La elección es, según expresión suya, un intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus, un intelecto apetitivo o un apetito intelectual (cfr. *VI Ética*, c. 2, 1139 b 4-5).
68. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, op. cit., p. 488.
69. Cfr. *S. Th.*, I, q. 83, a. 4, c.
70. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, op. cit., pp. 490-491.
71. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, op. cit., p. 95.
72. *Ibid.*, p. 97.
73. *Ibid.*, p. 101.
74. Cfr. *ibid.*, p. 139.
75. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, c.
76. Cfr. *ibid.*, q. 1, a. 6, c.
77. Cfr. *ibid.*, q. 3, a. 1, c.
78. Cfr. *ibid.*, q. 3, a. 5, c.
79. Cfr. *ibid.*, q. 3, a. 5, c.
80. Cfr. *ibid.*, q. 5, a. 7, c.
81. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 3, c.
82. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1990, p. 170.
83. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, op. cit., p. 221: «La consolidación de los deseos rectos o, lo que es lo mismo, el deseo estable de los fines virtuosos, permite a la prudencia encontrar e imperar la acción concreta que aquí y ahora realiza la virtud (la justicia, la templanza, etc.); a este juicio e imperio sigue la elección y realización de la acción virtuosa».
84. Como enseña Santo Tomás, el fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón; y corresponde a la prudencia la tarea de determinar cómo y por qué vías el hombre debe alcanzar en sus actos el justo medio preceptuado por la razón natural (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7, c.).
85. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1, c.
86. A nuestro juicio, precisamente en el olvido de la percepción práctica del bien de la fidelidad radica uno de los motivos de la desvalorización de esta virtud.
87. *In Matth.*, n. 2000: «Idoneitas est quod sit fidelis et prudens. In quolibet bono opere duo sunt necessaria: ut intentio constituatur in debito finem, item quod accipiat vias congruas ad illum finem; ideo in officio praelationis haec duo sunt necessaria. Primo quod figat intentionem in debito fine, (...) quia illi qui in recto fine intentionem constituunt, non intendunt quod sibi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant. Et hoc totum propter gloriam Dei recte operantur. Qui autem quaerit quod suum est, non. Unde oportet quod sit fidelis;».
88. En efecto, como enseña Luño, «el primer efecto de las virtudes éticas es modificar la intencionalidad básica de la voluntad y de los apetitos sensibles, de modo que sean habitualmente tendencias o deseos razonables, esto es, habitualmente conformes al bien humano» (*Ética general*, op. cit., p. 218).
89. M. COZZOLI, *Virtù sociali*, en T. GOFFI, G. PIANA, *Corso di morale*, vol. III, t. I, Brescia 1991, pp. 119-120: «La fedeltà è atto di libertà: è libertà di amore che non solo opta per l'altro ma vive in questa libertà (...). La fedeltà è la permanenza della libertà. Perchè una persona non vale per le molte scelte che sa fare o i molti impegni che sa assumere, ma per le scelte e gli impegni che sa mantenere. È per questo che la libertà deve compiersi come fedeltà e la fedeltà è la libertà che persevera. Il che è tutto il contrario di una routine o di un conformismo inerte».

-
90. Cfr. S. PINCKAERS, *La renovación de la moral*, Estella 1971, pp. 223-225.
 91. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general, op. cit.*, pp. 212-212.
 92. Cfr. S. *Th.*, I-II, q. 58, a. 1, ad 2; q. 58, a. 4, c.; q. 65, a. 1, c.
 93. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general, op. cit.*, p. 215.
 94. S. *Th.*, I-II, q. 55, a. 1, ad 4: «Virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus, per virtutem enim ordinatur amor in nobis».
 95. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana, op. cit.*, p. 464.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	193
ÍNDICE DE LA TESIS	199
BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE LA TESIS	203
SIGLAS Y ABREVIATURAS	209
LA VIRTUD DE LA FIDELIDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EN ALGUNOS MANUALES DE MORAL	211
I. LA FIDELIDAD EN LOS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS	211
1. El lugar de la fidelidad en el sistema tomista de virtudes	211
2. La fidelidad y las dimensiones de la virtud ética	213
2.1. Los actos propios de la virtud de la fidelidad	214
3. El fundamento de la fidelidad humana	216
4. Conexión de la fidelidad con otras virtudes	217
II. VOCACIÓN, LIBERTAD Y VIRTUD	218
1. Introducción	218
2. La llamada de Dios al hombre: la vocación	221
2.1. Consideraciones iniciales	221
2.2. La vocación en los escritos de Santo Tomás	222
2.3. El concepto de naturaleza de Santo Tomás	223
2.4. Una nueva concepción de <i>vita apostolica</i>	224
2.5. La vocación como llamada interior	224
3. La libertad humana y la fidelidad	226
3.1. Libertad de indiferencia	226
3.2. Algunos rasgos de la libertad humana según Santo Tomás de Aquino significativos para nuestro tema	228
4. La fidelidad en el contexto de la vida moral	232
NOTAS	239
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	245